الاجتهاد والتقليد والاحتياط

تقريراً لأبحاث

سماحة آية الله العظمى

السيّد علي الحسيني السيستاني

دام ظله العالي

بقلم

السيّد محمّد علي الربّاني

نسخة أولية محدودة التداول

١٤٣٥ هـ

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله ربّ العالمين، و الصلاة و السلام على خير خلقه محمّد و آله الطّاهرين، و لعنة الله على أعدائهم أجمعين من الآن إلى يوم الدين.

و بعد، فهذا قبس من أبحاث في علم الأصول أملاها علينا عَلَم التحقيق والتدقيق، ذو الفكر الثاقب، سيدنا وأستاذنا، المرجع الديني الأعلى آية الله العظمى السيد السيستاني متع الله المسلمين بطول بقائه.

وقد وفقني الله تعالى للحضور بين يديه والاستفادة من نمير علومه وتدوين بعض من دروسه، وأملي أن أكون قد وفقت لنقل الصورة الصحيحة لما أملاه سيدنا الأستاذ مد ظله، فما فيها من محاسن فهو غيض من فيض المعرفة لدى سماحته، وما فيها من قصور ـ والكمال لله وحده ـ فهو من سوء الصياغة والغفلة وزلل القلم.

وقد شرع دام ظله في بحث الاجتهاد والتقليد والاحتياط من الدورة الثالثة ليلة الأحد الثاني عشر من شهر ربيع الثاني سنة ألف وأربعمائة وسبعة للهجرة النبوية

الشريفة وقد فرغ منه ليلة الأربعاء الثالث والعشرين من شهر شعبان المعظم سنة ألف وأربعمائة وسبعة من الهجرة النبوية في ثمانية وسبعين محاضرة.

وإني إذ أحمد الله سبحانه على توفيقه إياي في تخليد هذه الدروس القيمة للأجيال القادمة أسأله أن يطيل في عمر سيدنا الأستاذ ويبقيه ذخراً وملاذاً للإسلام والمسلمين، إنّه سميع مجيب.

محمد علي الربّاني

الفصل الأول:

في الاجتهاد

وفيه مباحث:

المبحث الأوّل: معنى الاجتهاد

المبحث الثاني: معنى التفقه

المبحث الثالث: ما يتوقف عليه الاجتهاد والتفقه من العلوم

المبحث الرابع: أثر الاجتهاد والتفقه. ١ ـ الافتاء

المبحث الخامس: ٢ ـ اختصاص القضاء بالمجتهد وعدمه

المبحث السادس: ٣ ـ ثبوت الولاية للمجتهد

المبحث السابع: في التجزي في الاجتهاد

المبحث الثامن: في التخطئة والتصويب

المبحث التاسع: في تبدّل رأي المجتهد والإجزاء

المبحـث الأوّل:

معنى الاجتهاد

معنى الاجتهاد

من المعلوم أنّه لا أهميّة للبحث عن معنى الاجتهاد اللغوي، وهل هـو مـأخوذ من الجَهد أو الجُهد، فلو كان مأخوذاً من الجُهد ـ بالضم ـ فمعناه تحمّـل المشـقة، ولـو كان مأخوذاً من الجَهد ـ بالفتح ـ فمعناه صرف الطاقة. وعلى أيّ حال فالعمدة معنـاه الاصطلاحي، فنقول:

قال السيد المرتضى: فأمّا الاجتهاد فهو موضوع في اللغة لبذل الوسـع والطاقـة في الفعل الذي يُلحق في التوصّل إليه بالمشقّة، كحمل الثقيـل ومـا جـرى مجـراه، ثـم استُعمل فيما يتوصّل به إلى الأحكام من الأدلة على وجه يشقُّ[1].

إلاّ أنّ الاجتهاد في الروايات مستعمل في معنيين:

المعنى الأوّل: بذل الجهد والطاقة في العمل بالأحكام، وهذا ما يمكـن التعبـير عنه بالاجتهاد العملي، فإنّـه ورد في روايـات كثـيرة بهـذا المعنـى[2]. فقـد ورد في نهـج البلاغة: (ولكن أعينوني بورع واجتهاد)[3]. وعـن الامـام الصـادق (عليـه السـلام):

(١) الذريعة إلى اصول الشريعة ٢/ ٦٧٢.

(٢) انظر: بحار الأنوار ٦٨/ ١٦٠ وما بعدها. باب: «الاجتهاد والحث على العمل».

(٣) نهج البلاغة، الرسالة رقم ٤٥.

(كونوا دعاة للناس بالخير بغير ألسنتكم، ليروا منكم الاجتهاد والصـدق والـورع)[١]. وعن الإمام الصادق (عليه السلام) أيضاً قريب منه[٢]. وورد عنه (عليه السلام) أيضاً: (أُوصيك بتقوى الله والورع والاجتهاد)[٣].

إلى غير ذلك من الموارد التي استعمل فيها الاجتهاد بمعنى الاجتهـاد العمـلي، ومن أراد المزيد من هذه الروايات فليراجع سفينة البحار[٤] وكتـاب المعجـم المفهـرس لألفاظ وسائل الشيعة[٥].

المعنى الثاني: بذل الجهد الفكري لاستخراج الأحكام الشرعية واستنباطها نفياً أو إثباتاً، وهذا المعنى معنىً جامع.

إلاّ أنّ الاجتهاد استُعمل بمعان مختلفة بحسب الأزمنة في اصطلاح الأُصوليين كما يلي:

المعنى الأول: مايساوق القياس الذي هو ممنوع عندنا، فإنّ الاجتهاد مسـتعمل في كلمات الأُصوليين السابقين من العامة والخاصـة والفقهـاء في القيـاس أو مـا يعـمّ القياس وغيره، كالاستحسان والاستصلاح التي يجمعها عنوان «القول بالرأي ».

قال الشافعي: (... ما القياس؟ أهو الاجتهاد أم هما مفترقان؟ قلت: هما إسمان لمعنى واحد)[٦]. والشافعي من الاوائل الذين ألّفوا في الأُصول من العامة.

---

(١) وسائل الشيعة ١٢/ ١٦٢.

(٢) وسائل الشيعة ١/ ٧٦.

(٣) وسائل الشيعة ١/ ٨٥.

(٤) سفينة البحار، مادة (جهد).

(٥) المعجم المفهرس لألفاظ أحاديث وسائل الشيعة ٢/ ٨٥٤ وما بعدها.

(٦) الرسالة ٤٧٧.

وبهذا المعنى استُعمل في الروايات ـ مع قطع النظر عن تمامية هذه الروايات سنداً ـ كما روي عن أمير المؤمنين (عليه السلام): (وأمّا الردّ على من قال بالاجتهاد فإنهم يزعمون أنّ كل مجتهد مصيب ...)[1].

وعن معاوية بن ميسرة أنّ عبدالله بن شبرمة قال: «يا أبا عبدالله إنا نقضي بالعراق فنقضي من الكتاب والسنة، وترد علينا المسألة فنجتهد فيها بالرأي...»[2] وعن الإمام الصادق (عليه السلام): (ولو كان الله رضي منهم اجتهادهم وارتياءهم... »[3].

والاستعمال بهذا المعنى لعلّه من أوّل الأمر كان من أهل السنة، ولعل منشأ اختيارهم هذا اللفظ للقياس ـ الذي جرى النزاع في حجيته ـ إنما هو بسبب ورود ذلك في بعض الروايات المنقولة بطرقهم عن النبي (صلى الله عليه وآله) وبعض الصحابة، وهم يستدلّون لصحّة القياس بهذه الروايات كرواية معاذ بن جبل وفيها (قال: فإن لم تجد في كتاب الله؟ قال: فبسنة رسول الله (صلى الله عليه وآله) قال: فإن لم تجد في سنة رسول الله (صلى الله عليه وآله) ولا في كتاب الله؟ قال: اجتهد رأيي)[4]. والرواية المنقولة عن ابن مسعود: (فإن جاء أمرٌ ليس في كتاب الله، ولا قضى به نبيه (صلى الله عليه وآله) ولا قضى به الصالحون فليجتهد رأيه... »[5].

إلاّ أنّ علماءنا ذهبوا إلى بطلان الاجتهاد بهذا المعنى، وقد ألّفوا كتباً في ردّ ذلك، مثل ما نقل في ترجمة عبد الله بن عبد الرحمن الزبيري، من أنّه ألّف كتاباً عنوانه:

---

(١) وسائل الشيعة ٢٧/ ٥٦.

(٢) بحار الأنوار ٢/ ٣١٤.

(٣) بحار الأنوار ٢/ ٣١٣.

(٤) سنن أبي داود ٣/ ٣٠٣.

(٥) سنن النسائي ٨/ ٢٣٠.

(كتاب الاستفادة في الطعون على الأوائل والردّ على أصحاب الاجتهاد والقياس)[١] كما كتب هلال بن إبراهيم ـ على ما ذكر النجاشي ـ (كتاب الردّ على من ردّ آثار الرسول واعتمد نتائج العقول)[٢] وإسماعيل بن علي النوبختي (كتاب النقض على عيسى بن أبان في الاجتهاد)[٣] والشيخ المفيد في ردّه على ابن الجنيد[٤] وغير ذلك. هذا مضافاً إلى كلماتهم في أبواب الفقه التي تدل على بطلان الاجتهاد بهذا المعنى، كقول الشيخ في العدة: (وأمّا القياس والاجتهاد فعندنا انهما ليسا بدليلين، بل محظور استعمالهما)[٥] وقال في الخلاف: (فقد ثبت عندنا ان الحق في واحد، وأنّ القول بالقياس والاجتهاد باطل)[٦] وابن إدريس في السرائر في ذكر عدد المرجحات لإحدى البينتين، قال: (ولا ترجيح بغير ذلك عند أصحابنا، والقياس والاستحسان والاجتهاد باطل عندنا)[٧].

فيظهر من هذه الكتب والكلمات أنّ الاجتهاد كان يستعمل بهذا المعنى في هذه الطبقة، وأنّ علماءنا كانوا يقولون ببطلان الاجتهاد بهذا المعنى.

إلاّ أنّ هناك ما يوجب توهّم أنّ بعض قدماء أصحابنا كانوا يقولون بالاجتهاد بهذا المعنى، فإنه يُنسب إلى بعض قدماء أصحابنا القول بالقياس. قال التُستري:

---

(١) رجال النجاشي / رقم ٥٧٥.

(٢) رجال النجاشي / ١١٨٦.

(٣) رجال النجاشي / رقم ٦٨.

(٤) رجال النجاشي / رقم ١٠٦٧.

(٥) العدة في أُصول الفقه ١/ ٨.

(٦) كتاب الخلاف ٦/ ٢١٥.

(٧) كتاب السرائر ٢/ ١٧٠.

(وحكى غيره ـ أي: الصدوق ـ في مواضع متفرقة عن جماعة من أساطينهم العمل بالرأي والقياس أحياناً وفيهم من الأوائل مثل زرارة بن أعين وجميل بن دراج وعبد الله بن بكر ـ إلى أن يقول ـ ومن الأواخر مثل يونس بن عبد الرحمن والفضل بن شاذان وغيرهم ولم يثبت بعض ذلك وقد تبعهم ابن الجنيد من قدماء فقهائنا (اصحابنا) الذين أدركوا الغيبتين)[١]. وقال الشيخ الصدوق ـ بعد نقل كلام من الفضل ـ: (هذا مما زلّ به قدمه عن الطريق المستقيمة، وهذا سبيل من يقيس)[٢]. وقال الشيخ الطوسي ـ بعد نقل كلام عن يونس ـ: (يجوز أن يكون ذلك اختياره لنفسه لا من جهة الرواية بل لضرب من الاعتبار)[٣]، ونحن قد ذكرنا في مبحث القياس مفصّلاً أن نسبة القياس إليهم غير تامّة، فراجع.

المعنى الثاني: ما ذُكر منذ زمان المحقق، ومرجعه إلى استنباط الحكم الشرعي بإعمال النظر والدقة في الأدلة الشرعية. ويمكن توضيح هذا المعنى بأنّه كما نقول بحجية قول أهل الخبرة في الجملة في كثير من الموارد كالمقوّمين وأشباه ذلك، مع أنّ خبرهم يعتمد على النظر والحدس وتجميع القرائن وأمثالها، وربما يخطئ وربما يصيب، فكذلك من شؤون الأحكام الشرعية ـ إلاّ قطعياتها وضرورياتها ـ نحتاج إلى استنباطها من الأدلة إلى إعمال النظر والدقّة في السند والدلالة وغير ذلك، والاجتهاد مستعمل منذ زمان المحقق في هذا المعنى، فقد قال المحقق الحلي: (وهو في عرف الفقهاء: بذل الجهد في استخراج الأحكام الشرعية، وبهذا الاعتبار يكون استخراج الأحكام من أدلة الشرع اجتهاداً، لأنها تُبنى على اعتبارات نظرية ليست مستفادة من

(١) كشف القناع ٨٣.

(٢) من لا يحضره الفقيه ٤/ ٢٧٠.

(٣) تهذيب الأحكام

ظواهر النصوص في الأكثر ـ إلى أن يقول ـ فإذا استُثني القياس كنّا من أهل الاجتهاد في تحصيل الأحكام بالطرق النظرية التي ليس أحدها القياس)[1]، ومن الواضح أنّ المحقق الحلّي من علماء القرن السابع، وقد كان له تعريفات أُخرى، منها: (استفراغ الوسع في تحصيل الظن بالحكم الشرعي)[2]. وهذا ما ذكره العلاّمة في بعض كتبه[3].

وليس معنى ذلك أنّه يكفي الظن بالحكم الشرعي كما توهّمه الأخباريون، بل معناه أنّ هذه الأمور النظرية ليست من المعاينات ويُعبّر عنها بالظن، فإنا ذكرنا في مبحث الظن أنّ الخبر قد يكون عن علم، وهذا كما إذا كانت مبادؤه من العيان، وأمّا إذا لم تكن مبادؤه كذلك، بل كانت من الأمور النظرية، فهذا الخبر خبر عن ظن، سواء كان الخبر جزمياً أم لم يكن كذلك. وعليه فظنية الطريق لا تُنافي قطعية الحكم، ولكن الأخباريّين قد عارضوا الاجتهاد بهذا المعنى، وهم يقولون: إنّ الذي هو حجة انما هو الرجوع إلى العالم، ومعنى ذلك عدم إعمال النظر، فبما أنّ الروايات مقطوعة الصدور والدلالة ولو بضم بعضها إلى بعض ويجب علينا الرجوع إلى العالم، فتكون النتيجة العمل بالعلم.

قال الحر العاملي: (إن قُلتَ: لا مفرّ للأخباريين عن العمل بالظن، وذلك: أنّ الحديث ـ وإن عُلم ورودُه عن المعصوم (عليه السلام) بالقرائن المذكورة، ونحوها ـ وقد يَحتمل التقية. وقد تكون دلالته ظنية. قلت: أمّا احتمال التقية فلا يضرّ ما لم يعلم ذلك بقرائن من وجود المعارض الراجح. مع أنّه قد ورد النصّ بجواز العمل بذلك، كما تقدم وجهه. والمعتبرُ من العلم ـ هنا ـ العلمُ بحكم الله في الواقع، أو العلمُ بحكم

(١) معارج الأُصول ١٧٩ ـ ١٨٠.

(٢) انظر: معارج الأُصول ١٨١ ـ ١٨٢.

(٣) انظر: تهذيب الوصول إلى علم الأُصول ٢٨٣، مبادئ الوصول إلى علم الأُصول ٢٤٠.

ورد عنهم (عليهم السلام) وأما ظنّية الدلالة فمدفوعٌ بأنّ دلالة أكثر الأحاديث قد صارت قطعيةً بمعونة القرائن اللفظية، والمعنوية، والسؤال، والجواب...)[١].

ونحن في هذا المقام لسنا بصدد البحث مع الأخباريّين وأنّ عملهم هل هو على وفق العلم أو لا؟ مضافاً إلى أنّ بعض أكابرهم كصاحب الحدائق ذكر في مواضع متعددة أنّه ما من رواية من روايات التهذيب إلاّ وفيها خلطٌ سنداً أو متناً، وألّف بعضهم كتاباً في الاختلاف بين الروايات والكتب.

المعنى الثالث: ما ذكره جماعة من أنّة: «تحصيل الحجّة على الحكم الشرعي»[٢]، وذكروا بأن هذا المعنى يوجب رفع النزاع بين الأُصوليّين والأخباريين. وهذا المعنى مستحدَث، ولايمكن به الإصلاح بين الأُصولي والأخباري، اذ إنّ مورد النزاع هو المعنى الثاني.

وتفسير الكلام بما يوجب خروجه عن مورد النزاع هو أنّ الاجتهاد: تحصيل الحكم الشرعي أو تعيين الوظيفة الفعلية من ناحية الحجة، لا تحصيل الحجة، فإنّ المجتهد يَستخرج من الحجج الأحكام الشرعية، وأمّا تحصيل الحجة فليس باجتهاد، فبما أنّ للاجتهاد معاني مختلفة فلابدّ من الالتفات إلى أنَّ المُثبت أو النافي يقصد أيَّ معنىً من هذه المعاني؟

استدل بعض الأخباريين لبطلان الاجتهاد بالروايات، والحال أنّ الروايات واردة في المعنى الأوّل، ولا يقول أحدٌ من الإمامية به، والنزاع بين الأُصولي والأخباري إنما هو على المعنى الثاني، فلا يمكن الاستدلال بالروايات وأقوال القدماء

---

(١) وسائل الشيعة ٣٠/ ٢٦٩ ـ ٢٧٠.

(٢) انظر: مصباح الأُصول (خاتمة في الاجتهاد والتقليد).

لبطلان الاجتهاد بالمعنى الثاني، وبما أنّ الإجتهاد بهذا المعنى لم يُـروَ في الروايـات، فـلا داعي للتحقيق في معناه وتحديد حدوده، وإنّـما ذكرنـا معـاني الاجتهـاد لرفـع الخلـط الحاصل من البعض بين المعنى الأوّل والثاني ولبيان تطوّر الاجتهاد.

المبحث الثاني:

معنى التفقّه

معنى التفقه

الذي ينبغي أن يُحقّق ويُدقّق فيه هو ما ورد في الروايات، وهو الفقاهة، وأحد معاني الفقه مساوق للاجتهاد بالمعنى الثاني، فنقول:

إنّ الفقه في اللغة قد فُسّر بمعان كالعلم بالشيء وفهم الشيء والفطنة، قال ابن منظور: (قال لي أعرابي: شهدت عليك بالفقه أي الفطنة)[1] وقال الراغب: (الفقه هو التوصل إلى علم غائب بعلم شاهد)[2]. وعن بعض: (الفقه بالشيء هو معرفة باطنه والوصول إلى أعماقه، فمن لا يعرف من الأمور إلاّ ظاهرها لا يُسمّى فقيهاً) ومرجع هذه التفاسير إلى أمر واحد، وهو درك عمق الأمر. والفقيه هو الذي يصل إلى أعماق المطلب، وليس الفقه هو مجرّد فهم الشيء.

وأمّا في العرف فيستعمل في معان ثلاثة:

المعنى الأول: البصيرة في أمر الدين من المعارف الإلهية والأحكام التشريعية والأخلاق. قال المازندراني ـ نقلاً عن الشيخ البهائي ـ: (ليس المراد بالفقه الفهم ولا

---

(١) لسان العرب، مادة «فقه».

(٢) مفردات الراغب، مادة (فقه).

العلم بالأحكام الشرعية العملية عن أدلّتها التفصيلية فإنه معنىً مستحدث، بل المـراد به البصيرة في أمر الدين، والفقه أكثـر مايـأتي في الحـديث بهـذا المعنـى، والفقيـه هـو صاحب هذه البصيرة، وإليها أشار النبي (صلى الله عليه وآله) بقوله: «لا يفقـه العبـد كلّ الفقه حتى يمقت الناس في ذات الله ويـرى للقـرآن وجوهـاً كثـيرة» ثـم إنّ هـذه البصيرة إما موهبية ...)[1].

وقال الفيض الكاشاني في شرح حديث عـلي بـن أبي حمـزة: (بيـان: تفقّهـوا في الدين ـ إلى أن يقول ـ والفقه أكثر ما يُستعمل في القرآن والحديث يكون بهذا المعنى)[2].

ومن الروايات التي لعلها تناسب هذا المعنى، ما روي عن أمير المؤمنين (عليـه السلام): (ألا أُخبركم بالفقيه حقّ الفقيه من لم يقنّط الناس من رحمـة الله، ولم يُـؤمّنهم من عذاب الله، ولم يرخّص لهم في معاصي الله، ولم يترك القرآن ...)[3].

وكذلك الروايات التي ذُكر فيها الأعرابي في مقابل الفقيه:

منها: رواية علي بن أبي حمزة، قال: سمعت أبا عبـدالله (عليـه السـلام) يقـول: (تفقّهوا في الدين فإنه من لم يتفقّه منكم في الدين فهو أعرابي ...)[4].

ومنها: رواية مفضل بن عمر، قال: سمعت أبا عبد الله (عليه السـلام) يقـول: (عليكم بالتفقه في دين الله ولا تكونوا أعراباً فإنّه من لم يتفقه في دين الله لم ينظر الله إليه يوم القيامة ولم يزكّ له عملاً)[5] وعن أبي الحسن الرضا (عليه السلام)، قـال: (إنّ مـن

---

(١) شرح أصول الكافي (للملاّ صالح المازندراني) ٢: ٢٩.

(٢) الوافي ١/ ١٢٨.

(٣) الوافي ١/ ١٦٣.

(٤) الكافي ١/ ٢٣ ـ ٢٤.

(٥) الكافي ١/ ٢٤.

علامات الفقه الحلمَ والصمتَ)[١] وقد أوضح الملاّ صالح في شرحه أنّ المراد بالفقه هو البصيرة بأحكام الدين[٢]، وقد ذُكر الفقه بهذا المعنى عن غير الشيعة من السابقين، ففي كتاب البحث النحوي عند الأُصوليين: (روي عن أبي حنيفة أنه كان يعدّ الفقهَ معرفةَ النفس ما لها وما عليها، أي: ما تنتفع به النفس وما تتضرر به في الآخرة)[٣]، ولعل ما ذكر في ترجمة سلمان نقلاً عن الفضل بن شاذان من قوله: (ما نشأ في الإسلام رجل من سائر الناس كان أفقه من سلمان)[٤] هو بهذا المعنى.

المعنى الثاني: معرفة فروع الشريعة من الحلال والحرام والعبادات والمعاملات، وفي لسان العرب نقلاً عن ابن الأثير: (وقد جعله العرف خاصاً بعلم الشريعة وتخصيصاً بعلم الفروع منها)[٥]، وقال الطبرسي: (قد اختص في العرف بعلم الأحكام الشرعية، فيقال لكل عالم بها فقيه، وقيل: الفقه: فهم المعاني المستنبطة، ولذلك لا يقال لله سبحانه أنّه فقيه)[٦].

وقد استعمل الفقه بهذا المعنى في الروايات وفي كلمات السابقين، فقد قال الشيخ الأنصاري: (المعروف بين الأصحاب ـ تبعاً لظاهر تعبير الشيخ بلفظ «ينبغي » ـ استحباب التفقه[٧]. وروي عن الأصبغ بن نباته، قال: سمعت أمير المؤمنين (عليه

(١) الكافي ١/ ٢٨.

(٢) شرح الكافي (للملا صالح المازندراني)٢/ ٣٣.

(٣) البحث النحوي عند الأُصوليين ٣٣، وانظر: شرح التلويح على التوضيح ١/ ١٦.

(٤) رجال الكشي/ رقم ٩١٤.

(٥) لسان العرب، مادة «فقه».

(٦) مجمع البيان ٥/ ١٤٣.

(٧) المكاسب ٤/ ٣٣٧.

السلام) يقول على المنبر: يا معشر التجار الفقه ثم المتجر، الفقه ثم المتجر، الفقه ثم المتجر، والله لَلربا في هذه الأُمّة أخفى من دبيب النمل على الصفا)[١]. وروي مرسلاً عن الصادق (عليه السلام): (من أراد التجارة فليتفقه في دينه ...)[٢]، ولعل المراد هو هذا المعنى في الخبر الذي روي فيه أنّ الفقيه لا يعيد الصلاة ـ أي: في الثلاث والأربع ـ[٣] ومعتبرة أبي جعفر الأحول عن أبي عبدالله (عليه السلام) قال: (لا يسع الناس حتى يسألوا ويتفقهوا)[٤].

المعنى الثالث: معرفة فروع الشريعة من مداركها. وهذا هو المتبادر من التفقه والفقيه في غير العصر الأول، والروايات التي استعمل فيها الفقه بهذا المعنى لعلّها كثيرة، ولايمكن لنا ضبطها لعدم وصول المعاجم الموجودة إلى هذا اللفظ.

منها: ما روى عن العسكري (عليه السلام): (فأمّا من كان من الفقهاء صائناً لنفسه ...)[٥].

وذكر المجلسي أنّ تأويل (القرى التي باركنا فيها) الائمة، و(القرى الظاهرة) رواة أخبارهم وفقهاء شيعتهم[٦].

ومقبولة عمر بن حنظلة على نسخة الكافي: وإن كان الفقيهان عرفا حكمه من الكتاب والسنة)[١]، ورواية علي بن مهزيار ـ: (فإن فقهاء أصحابنا أشاروا عليّ

---

(١) وسائل الشيعة ١٧/ ٣٨١.

(٢) وسائل الشيعة ١٧/ ٣٨٢.

(٣) من لا يحضره الفقيه ١/ ٢٢٥.

(٤) الكفي ١/ ٣١.

(٥) الاحتجاج ٢: ٢٦٣.

(٦) بحار الأنوار ٢/ ٨٨.

بالتقصير)[٢]، ورواية أبان بن تغلب عن أبي جعفر (عليه السلام) أنه سأله عن مسألة فأجاب فيها، قال الرجل: إن الفقهاء لا يقولون ذلك)[٣]، وإجماع الكشي ـ على تسمية ستة من أصحاب الباقر (عليه السلام) وستة من أصحاب الصادق (عليه السلام) وستة من أصحاب الرضا (عليه السلام) والجواد (عليه السلام) بالفقهاء بهذا المعنى [٤]، وعن داود بن الحصين عن الإمام الصادق (عليه السلام):... قال لي: ما يقول في ذلك فقهاؤكم؟ قلت: يقولون لا يجوز إلاّ بشهادة رجلين عدلين، فقال: كذبوا لعنهم الله هوّنوا واستخفوا بعزائم الله وفرائضه)[٥].

وعن الصادق (عليه السلام) أنّه قال لأبي حنيفة: (أنت فقيه أهل العراق؟ قال: نعم، قال: فبم تفتيهم؟ قال: بكتاب الله وسنة نبيه ...)[٦]، إلى غير ذلك من الروايات، مثل قول الصادق (عليه السلام): (انّا والله لا نعدّ الرجل من شيعتنا فقيهاً حتى يُلحن له فيعرف اللحن)[٧]، والفقيه بهذا المعنى هو محل كلامنا، ولابد من تعيين أحد هذه المعاني الثلاثه بمناسبة الحكم والموضوع إذا رأينا هذه الكلمة في مورد. والفقه بالمعنى الثالث مساوق لكلمة الاجتهاد بالمعنى الثاني أو الثالث، فبما أن هذه الكلمة ـ أي:

---

(١) الكافي ١/ ٥٥.

(٢) الوسائل ٨/ ٥٢٥.

(٣) الوافي ١/ ١٦٤.

(٤) رجال الكشي/ رقم ٤٣١.

(٥) الوافي ١٦/ ٩٥٤ ـ ٩٥٥.

(٦) وسائل الشيعة ٢٧/ ٤٧.

(٧) بحار الأنوار ٢/ ٢٠٨.

الفقه ـ واردة في الروايات، فلابد من الاهتمام بهذا المعنى بدلاً عـن الاجتهـاد الـذي لم يستعمل في الروايات بالمعنى الثاني للاجتهاد.

المبحث الثالث

العلوم التي يتوقف عليها التفقه

العلوم التي يتوقف عليها التفقه

والبحث هنا عمّا يتوقف عليه الاجتهاد والتفقه من العلوم، فنقول: إنّ مايتوقف عليه التفقه من العلوم أنواع:

النوع الأول: العلوم التي لها دخل في فهم المعنى من اللفظ كعلم النحو والصرف واللغة والمعاني والبيان، ولا شك في الاحتياج إلى هذه العلوم في الجملة.

وهناك مراحل لفهم المعنى:

المرحلة الأولى: معرفة المفردات اللغوية من حيث المواد وهي متوقفة على مراجعة علم اللغة، ومن ناحية معرفة مفاد الهيئات الافرادية نحتاج إلى علم التصريف، ومعرفة الهيئات التركيبية لا يمكن إلاّ مستمداً من النحو والمعاني والبيان، وليس مرجع ذلك إلى جواز الاعتماد على قول اللغوي، فإنا ذكرنا في مبحث حجية قول اللغوي بأنّه لادليل على حجية قوله، بل كتب اللغة وسيلة من وسائل الاطمئنان لتشخيص المعنى، ونقائص كتب اللغة مما لا يخفى، ولا بأس بذكر بعضها:

فمنها: أنّا غالباً نحتاج إلى اللغة في تحديد حدود المعنى، وكتب اللغة تذكر غالباً في تفسير المعنى اللغوي التفسير بالأعم أو بما يشبهه ولا تذكر الدقائق والخصوصيات

التي تدل عليها المادة، مثل كلمة (فقه) فإنهم يفسّرونها بالفهم مع أنه ليس بمعنى مجرد الفهم، بل الفهم الدقيق، وهذا ما ذكره المدققون ومِن شرّاح الأحاديث.

ومنها: أنّ كتب اللغة متأثرة بمذاهب أهلها غالباً، فلذا فسر كلّ منهم ما فيه نحو إجمال وإبهام على مرامه، متأثراً بمذهبه، فمثلاً نرى أنهم يفسرون الغنيمة بغنائم دار الحرب، وذلك لتأثّرهم بأنّ الخمس انّما يجب في غنائم الحرب، والحال انّ الغنيمة هي الظفر بالشيء، بل هي كلّ عوض مادي. وهكذا في سائر الموارد مثل الكعب والعورة، فإنّ من يقول بلزوم الستر لما بين السرة والركبة يفسر العورة بأنها ما بين السرة والركبة.

ومنها: الخلط بين المعاني المستحدثة والمعاني الحقيقية، كتفسيرهم العلم بالقطع والظن بالاعتقاد الراجح، والحال انّ الظن بهذا المعنى من المستحدثات ومن مصطلحات المنطقيين.

إلى غير ذلك من جهات النقص والضعف التي تقدّم ذكرها في مبحث حجية قول اللغوي مفصّلاً. ومع ذلك نحن لا ننكر تأثير كتب اللغة في الجملة لتشخيص المفردات وتفسيرها، وأمّا حجية قول اللغويين فلا.

هذا مضافاً إلى أنّ كثيراً منهم أخذ المفردات وتفاسيرها من غير المحيط الذي نزل فيه القرآن ووردت فيه سنة رسول الله (صلى الله عليه وآله) واجتنبوا أن يأخذوا من أهل مكة والمدينة، والذي يراجع كتب اللغة لابد وأن يكون بصيراً بنواقص هذه الكتب، فإنّ بعضها كالمصباح المنير مثلاً كتاب لغة خاص بالفقه حيث تعرّض فيه لبيان غريب شرح الوجيز للغزالي، وهذا الكتاب أشبه شيء ببيان المصطلحات. هذا كله في المواد.

واما الهيئات الافرادية فعلم الصرف قد تعرّض لها وذكر معاني لكثير من الهيئات فيه، واختلاف العلماء في هذه المعاني، إلاّ أنّ الأُصوليين أيضاً قد بحثوا عن كثير من الهيئات الافرادية كبحث المشتق والبحث في أنّ الأمر هل يدل على الوجوب أو لا؟ إلى غير ذلك.

واما الهيئات التركيبية فللنحو فيها دخالة مقدمية، فإن الغرض من النحو صيانة اللسان، إلاّ أنّه يُبحث فيه عمّا هو فضلة في الكلام وما هو دخيل وما هو مبتدأ وخبر إلى غير ذلك، والذي هو العمدة في الهيئات التركيبية إنما هو علم المعاني، ولابد أن لا يُنسى أنّ للأُصول سهماً وحظاً في بعض الهيئات التركيبية، مثل البحث عن مفهوم الشرط والحصر وأشباه ذلك، وأمّا المجاز والاستعارة ونحوها فهذا مما نحتاج لمعرفته إلى علم البيان.

فظهر مما ذُكر أنه إذا لم يكن لمن يريد التفقه حظ من هذه العلوم فإنّه لا يتمكن من التفقة، بل هو ما زال بعيداً عن أوّل مرحلة من مراحل التفقه.

المرحلة الثانية: فهي ما يحتاجه الفقيه في مرحلة التفقة، وهي عبارة عمّا ذُكر متفرقاً في مبحث حجية الظواهر ومبحث علل اختلاف الأحاديث من تجميع كلمات المتكلم في موضوع واحد، والاستمداد من بعضها لبعض واستخراج الحكم من المجموع، فإن كلمات الائمة الطاهرين (عليهم السلام) مثلُ القرآن في وجود المتشابه والمحكم والخاص والعام.

المرحلة الثالثة: معرفة كيفية الأُسلوب الخاص الذي طرح الكلام على وفق ذلك الأُسلوب، فقد يكون للمتكلم أُسلوب خاص في التكلم فقد يأتي بشيء مطلقاً في حين أنّه بصدد بيانه من حيثية واحدة، وهذا كقوله تعالى: ﴿**قُلْ لَا أَجِدُ فِي مَا أُوحِيَ**

إِلَيَّ مُحَرَّمًا عَلَىٰ طَاعِمٍ يَطْعَمُهُ إِلَّا أَنْ يَكُونَ مَيْتَةً﴾[١]. فهذا ليس معناه أنّه لم يُحرّم سوى هذه الأمور، بل معناه: إن الذي حرّمتموه على أنفسكم لا أجده محرّماً، فهنا الحصر إضافي، فلابدّ من معرفة كيفية تكلّم المتكلّم من حيث الأُسلوب.

كما لابد من معرفة أنّ الكلام مع مَنْ، فإن المخاطَب قد يكون من الفقهاء وقد يكون عاميّاً، وهل هو في مقام التعليم أو لا؟ ولابد من معرفة لحن القول والتورية، إلى غير ذلك من الأمور التي ذكرناها في مبحث علل اختلاف الأحاديث، فكما أنّ الفقه متوقف على العلوم الأدبيّة المدونة، كذلك متوقف على علوم أُخرى غير مدوّنة ولعلها أكثر دخالة وتأثيراً من العلوم المدونة في التفقه، وقد تقدم كثير منها في ضمن الأبحاث المتقدمة كبحث حجية ظواهر الكتاب وبحث علل اختلاف الأحاديث.

النوع الثاني: معرفة رواية الحديث. فلا بدّ أن يكون الفقيه راوياً لحديثهم (عليهم السلام) لما عن الصادق (عليه السلام): (انظروا إلى من كان منكم قد روى حديثنا)[٢]. ورواية الحديث في زماننا تتوقف على أمرين:

الأمر الأول: علم معرفة الكتب، فإنّ كثيراً من الكتب قد اختُلف في نسبتها إلى كاتبها. ومعرفةُ الكتب فن من فنون علم الحديث، فإنّ علم الحديث له شعب، منها: علم معرفة الكتب، ومجرد انتساب كتاب إلى شخص في فهرست أو جامع من الجوامع غير كاف، فإنّ كثيراً من الكتب اختُلف فيها ـ كما ذكرنا ـ ويكفيك في ذلك الاختلاف في روضة الكافي، فإنّه نقل عن الملا خليل القزويني ونسب إلى الشهيد الثاني على ما في المستدرك وبعض آخر أنّ الروضة ليست للكليني[٣] فاذا كان هذا حال الروضة فكيف

(١) سورة الأنعام / الآية ١٤٥.

(٢) الكافي ٧/ ٤١٢.

(٣) خاتمة المستدرك ٣/ ٥٣٦.

يكون حال بعض الكتب الأُخرى، كفضل الشيعة للصدوق وتحف العقـول وتفسـير الفرات وإرشاد الديلمي ونوادر أحمد بن محمد بن عيسى والاختصاص للمفيد، وهذه الكتب التي ذكرناها ممّا ذكرها المحدّث النـوري ردّاً عـلى صـاحب الجـواهر ـ مـع أنّ المحدّث النوري واسع المشرب في الانتساب ـ حيث ذكر بأنه لو كان الجعفريات عنـد صاحب الوسائل لنقل عنه، فقال: (ولو كان لنقل عنه قطعاً، فانه ينقل عن كتب هـي دونه بمراتب من جهة المؤلف، أو لعدم ثبـوت النسـبة إليـه أو ضـعف الطريـق إليـه كفضل الشيعة للصدوق، وتحف العقول، وتفسير فرات، وإرشاد الـديلمي، ونـوادر أحمد بن محمد بن عيسى، والاختصاص للمفيد... مع أنّه يتشبث في الاعتماد أو النسبة بوجوه ضعيفة وقرائن خفية)[1] .

وعليه فلا يمكن الاعتماد على الآخرين في أنّ هذا الكتاب لفلان، ولا بدّ للفقيه أن يكون له رأي ونظر في كل كتاب يروي عنه.

الأمر الثاني: معرفة تخلّل ـ أي: حصول ـ الاجتهاد وعدمه في مقام نقل الرواية.

ولتوضيح ذلك نقول: إن نقل الرواية من المصدر قد يكون مع الواسـطة وقـد يكون مباشرة، فإنه قد نروي من المصدر الموجود عنـدنا كالكـافي والتهـذيب والفقيـه وغير ذلك، وقد نعتمـد عـلى نقـل الغـير كنقـل صـاحب الوسـائل والـوافي وجـامع الأحاديث وغير ذلك، فإن كان النقل مع الواسطة ـ كما هـو الغالـب ـ وعلمنـا بعـدم تخلل اجتهاد في مرحلة النقل متناً أو سنداً، فلا ريب في جواز الاعتماد، وأمـا إذا عُلـم بتخلّل الاجتهاد بأحد الوجوه الآتية ولا سيما إذا علمنـا بـبطلان الاجتهـاد في بعـض الموارد، فلا يمكن الاعتماد على الواسطة.

---

(١) خاتمة المستدرك ١/ ٣٠ ـ ٣١.

إنّ وسائل الشيعة من أشهر المجاميع، فربّما يقال بـأنّ نقـل صـاحب الوسـائل كثيراً ما اشتمل على تخلل الاجتهاد، فلا يمكن الاعتماد على الوسيط، وربـما لا يكـون بعض ما سنذكره مختصاً بالوسائل، بل يشمل غير الوسائل من سائر المجـاميع، ومـن هذه الاجتهادات: نقله للحديث أحياناً بالمعنى أو ما يلحق بالنقـل بـالمعنى. وكمثـال على ذلك فهو يقول ـ بعد ذكر حديث من الكافي مثلاً ـ: وروى الشيخ نحوه.

وقد أشار صاحب الوسائل إلى أنّه إذا كان بين الروايتين اختلاف فإنه يعبّر عنه بقوله: (نحوه)، وإن لم يكن بينهما اختلاف بل كان بعين اللفـظ عـبّر بقولـه: (مثلـه)، وتخلّل الاجتهاد إنما يكون فيما إذا عبّر بقوله: (نحوه)، فمن وجهة نظره إنّ الاختلاف بينهما لا يوجب الاختلاف في الاستنباط، وقـد يكـون الاخـتلاف موجبـاً لاخـتلاف المستفاد، فإنه قد يكون تغيير كلمة، بل حرف موجباً لتغيير المفاد، وبناءً على ذلك فإنـه قد حصل تغيير في كيفية النقل عن بعض الكتب ككتاب العلل للفضل بن شاذان، فإنّ هذا الكتاب بصورة: إن قيل كذا، قلنا: كذا، وفي مقام النقـل فـإنّ صـاحب الوسـائل ينقلها بصورة غير تلك الصورة، ومرادنا من قولنا: (وما يلحق بالنقـل بـالمعنى) مثـل هذا التغيير.

ومن هذه الموارد: أنّ صاحب الوسائل، بل صاحب الوافي لم يتعرّضا لإختلاف الكتب متناً وسنداً إلاّ نادراً، فإنه لو كانت هناك رواية في الكتب الأربعـة وكـان بينهـا اختلاف من جهة المتن أو السند فإنهما لا يتعرّضان لهذا الاختلاف إلاّ نادراً، فضلاً عن الاختلاف في سائر الكتب. وجامع الأحاديث ـ وإنْ تعرّض للإخـتلاف الموجـود في الكتب الأربعة ـ إلاّ أنّه أيضاً أخلّ بالاختلاف الذي في غير الكتب الأربعة، فلو كانت هناك رواية في التهذيب والعلل وكان بينهما اختلاف فإنه لا يتعرّض لهذا الاخـتلاف، والحال أنّ سائر الكتب ليست أقلّ درجة في الاعتبار من الكتب الأربعة، وعـدم نقـل

الاختلاف مُضرّ بِمَن هو بصدد التفقه، فربما يكون أقلُّ اختلاف موجباً لاختلاف المفاد من وجهة نظر هذا الشخص، إلاّ أنّ صاحب الوسائل والوافي بما أن هذا الاختلاف لم يكن موجباً من وجهة نظرهم لاختلاف المفاد لم يتعرضا له.

ومنها: تخلّل الاجتهاد في نقل السند، فقد يبتدئ الكافي مثلاً بأحمد بن محمد بن أبي نصر البزنطي، ويدور الأمر بين أن تكون هذه الرواية معلّقة على السند السابق أو تكون مرسلة، ففي مثل هذه الموارد ينقل صاحب الوسائل الرواية معلّقة على السند المذكور سابقاً، وهذا ما فعله عندما نقل حديثاً عن الكافي، فإنّ الكافي ابتدأ بأحمد بن محمد بن أبي نصر[1]، والحال أنّ صاحب الوسائل في مقام النقل ينقلها معلقاً على السند السابق ويقول: وعنهم ـ أي: عدة من أصحابنا ـ عن سهل، عن أحمد بن محمد بن أبي نصر)[2]، والناظر إلى الوسائل يتوهم أنّ الرواية في الكافي هكذا، والحال أنّ على المجتهد أن يجتهد في أنّ الرواية هل هي على نحو الإرسال أو على نحو التعليق؟

ومنها: تخلّل الاجتهاد في متن الحديث، فإنه كثيراً ما يكون ذيل رواية ممّا اختلف فيه في أنّه من الرواية أو من كلام الشيخ أو غيره، ونرى أنّ صاحب الوسائل أو صاحب الوافي نقله ـ حسب فهمه ـ من أنّه من الرواية أو ليس من الرواية، والحال أنّ المجتهد لو راجع المصدر الأصلي ربما يفهم خلاف ما فهمه صاحب الوسائل أو صاحب الوافي، ومثل هذا الاختلاف بين صاحب الوسائل والوافي كثير.

ومنها: تخلّل الاجتهاد في تعيين المشتركات، فإنه قد يبتدئ الشيخ مثلاً باسم علي، وصاحب الوسائل يستظهر بمناسبات معينة أن المراد هو علي بن مهزيار،

---

(١) الكافي ٤/ ٥٠٧.

(٢) وسائل الشيعة ١٤/ ١٧٩.

ويصرّح في مرحلة النقل بذكر علي بن مهزيار. والحال أنّ المجتهد لو راجع المصدر فربما يستظهر بأنّه ليس علي بن مهزيار بل علي بن جعفر.

ومن موارد تخلّل الاجتهاد في الوسائل، ابتداؤه باسم علي بن حسن بن فضال، لروايات علي بن حسن بن فضال، مع أنّ هذه الروايات المذكورة في أوائل التهذيب لعلي بن حسن منقولة غالباً بطريقين أحدهما ما هو صحيح وهو غير الطريق الذي فيه ابن زبير، وبما أن صاحب الوسائل استظهر أنّ الشيخ يروي هذه الروايات عن كتاب علي بن حسن بن فضال فإنه ابتدأ باسمه، ونتيجة هذا الاستظهار ربما يرجع الفقيه إلى المشيخة والفهرست، وبما أنّ في كليهما علي بن زبير القرشي، فإنّه ربما يحكم بالضعف، مع أنّه يكون ـ في خصوص المورد ـ السند صحيحاً.

والغرض من ذكر هذه الأمور التنبيه على وجود تخلّل الاجتهاد في الوسائل وغيره كالوافي وجامع الأحاديث، ومع العلم بتخلل الاجتهاد في مرحلة النقل ـ ولا سيما إذا كان الاجتهاد من وجهة نظر مَن هو بصدد التفقه غير صحيح ـ فإنّه لا يمكن الاعتماد على مثل هذا النقل.

النوع الثالث: علم الرجال، فإنّ مَن يكون بصدد التفقه لابدّ له من إمكان نسبة الرواية الموجودة في الكتب الأربعة وغيرها إلى المعصوم. وقيام الحجة على صدورها من المعصوم متوقفٌ ـ بحسب الموازين العاديّة ـ على معرفة الوسائط، وهذا ما يعبّر عنه بعلم الرجال، سواءٌ قلنا بحجية الخبر الثقة أم الخبر الموثوق به، فعلى القول بحجية خبر الثقة يكون الاحتياج إلى علم الرجال في غاية الوضوح، وأما على القول بحجية الخبر الموثوق به فإنه وإن لم يكن مجرد وثاقة الوسائط موجباً للحجية ـ إلاّ أنّ لوثاقة الوسائط دوراً في حجية الخبر، فإن أُموراً كثيرة دخيلةٌ في حجية الخبر على هذا

القول كعمل القدماء، وملاحظة المتن ومقارنته مع سائر الروايات المسلّمة، ووثاقة الوسائط، إلى غير ذلك.

فلا اشكال في أنّ لحصولِ الاطمئنان والوثوق نحتاج إلى وثاقة الوسائط، وأما على القول بعدم حجية الأخبار من باب حجية خبر الثقة ولا الموثوق به ـ وهذا قلّ مَن قال به ـ وإنّما تكون الأخبار حجةً من باب أنّها موجبة للظن النوعي، والظن حجة من جهة الانسداد، فنحتاج إلى علم الرجال أيضاً من باب حصول الظن، فإن الظن لا يحصل من كل خبر، بل وثاقة الرواي وعدمها دخيلة في حصول الظن وعدمه، وهذه المسالك هي عمدة المسالك والأقوال في حجية الخبر.

وظهر أنّه على هذه المسالك لا مناص من معرفة الرجال الوسطاء، والقول بأنّ الخبر الضعيف ينجبر بعمل المشهور، والخبر الصحيح إذا أعرض عنه المشهور لا يُعمل به، على فرض صحته، لا يكون موجباً للاستغناء عن علم الرجال، فإنّه ليس جميع الأخبار قد اتّضح هل أنّ المشهور عمل بها أو لم يعمل، ففي كثير من الموارد لا يكون الإعراض أو العمل ثابتاً بنحو يوجب الاطمئنان، مضافاً إلى أنّا ذكرنا مراراً في أنّ عمل المشهور وإعراضهم إنما يكون مرشداً ومنبّهاً على أنّ هنا جهة توجب الصحة أو توجب وهن الرواية، فلابدّ من إعمال دقة أكثر لمعرفة تلك الجهة، لا أن يكون إعراضهم أو عملهم موجباً لحجية الخبر أو عدم حجيته، مضافاً إلى أنّ علم الرجال كما هو يشتمل على الجرح والتعديل فهو يشتمل أيضاً على تمييز المشتركات، فربّما يكون الراوي مشتركاً بين شخصين أو أكثر، فلابدّ من تمييزه، وقد تكون الواسطة ساقطةً ولايمكن معرفتها إلاّ بمعرفة الطبقات، كما أنّ معرفة الطبقات قد تكون دخيلة لتمييز المشتركات.

والحاصل: إنّ علم الرجال بما له من الدور المهم فهو دخيل في التفقه.

وربما يقال بصحة بعض الكتب وأنها معتمَدة من حيث السند، وعليه فلا نحتاج إلى علم الرجال بالنسبة اليها، وهذا ما قيل في حقّ كتاب الكافي، وأنّ الروايات الموجودة فيه معتبرة إما قطعاً وإما اطمئناناً، ومن القائلين بذلك المحدّث النوري في الفائدة الرابعة من المستدرك[1] والمحقق النائيني حيث اعتبر أنّ الخدشة في أسانيد الكافي من دأب العجزة، وقال بعض باعتبار ما في الفقيه، وذلك من جهة أنّ الصدوق ذكر بأنّه لايذكر إلاّ ما يحكم بصحته ويكون حجة بينه وبين ربه، كما قال بعض باعتبار مراسيل الصدوق إمّا مطلقاً أو في ما إذا كان بعنوان (قال) لا بعنوان (روي)، وقال بعض باعتبار ما في التهذيبين، فقد قال صاحب الوسائل: (كل حديث عمل به فهو محفوف بقرائن تفيد العلم أو توجب العمل)[2] وقال في سياق تفصيله القرائن الدالة على ثبوت الخبر: (كون الحديث موجوداً في الكتب الأربعة ونحوها من الكتب المتواترة)[3] ويظهر من هذه العبارة أنّه يقول بصحة ما في الكتب الأربعة، بل غيرها أيضاً من الكتب المتواترة.

فعلى هذه الأقوال لا حاجة إلى علم الرجال، إلاّ أنّ هذه الأقوال كلها غير تامة، ولابدّ من معرفة الوسائط سواء كانت الرواية في الكافي أو في الفقيه أو في التهذيبين أو في جميعها، فقد ذكر صاحب الحدائق ـ الذي هو من أكابر الأخباريين ـ في مواضع متعددة، **منها** ما قاله ردّاً على صاحب المدارك: (مع الإغماض عن الطعن في ذلك بمخالفة مصنّفه لهذه القاعدة في مواضع عديدة من كتابه كما لا يخفى)[4] ومراده من

---

(١) خاتمة المستدرك ١/ ٣٧ـ ٤٢.

(٢) وسائل الشيعة ٣٠/ ١٩٨.

(٣) وسائل الشيعة ٣٠/ ٢٤٤.

(٤) الحدائق الناضرة ٥/ ٦٥.

القاعدة ما ذكره في أول كتابه من أنّه لا يذكر إلاّ ما يكون حجة بينه وبين ربه وما يحكم بصحته، فلا يمكن الاعتماد على ما وعد به في أول الكتاب،ولعل ما ذكره المفيد في المسائل الرسية من أنّ الصدوق لم يلتزم بصحة جميع ما رواه، كان بسبب ما رأى من نقله لروايات ضعيفة وعلم بأنّه رجع عمّا ذكره أولاً، هذا بالنسبة إلى كتاب الفقيه. وأما الأمر بالنسبة إلى التهذيبين فهو أوضح وأسهل، ومع قطع النظر عن عدم تمامية هذه الأقوال، فإنّ علم الرجال محتاج إليه حتى على هذه الأقوال، فإنّه على القول بالترجيح عند التعارض نحتاج إلى علم الرجال في الترجيح السندي.

وربما يقال بعدم الاحتياج إلى علم الرجال ومزاولة هذا العلم، وذلك لإمكان الرجوع إلى بعض علماء الرجال إذا علم بأنّه أعلم من غيره، وهنا شواهد على رجوع الفقهاء إلى علماء الرجال وشواهد على الاعتماد على قول الغير، فمن باب أنّ الغير من أهل الخبرة يجوز الاعتماد على قول مَن هو مِن أهل الخبرة فيما إذا لم يعلم بمخالفة غيره معه، أو كان هو أعلم من غيره، ويمكن بذلك تصحيح عمل من يَعتمد على قول الرجالي، والشاهد على اعتماد الفقهاء على أقوال الرجاليّين بعض عبائر الصدوق، مثل ما في العيون: (كان شيخنا محمد بن الحسن بن أحمد بن الوليد (رضي الله عنه) سيّء الرأي في محمد بن عبد الله المسمعي راوي الحديث وانما أخرجت هذا الخبر في هذا الكتاب لأنّه كان في كتاب الرحمة وقد قرأته عليه فلم ينكره ورواه لي)[١]، فنرى أنّه روى هذه الرواية من جهة عدم إنكار شيخه وروايته له، ومثل ما في الفقيه: (كان لا يصححه ـ محمد بن الحسن ـ ويقول إنّه من طريق محمد بن موسى الهمداني، وكان كذاباً غير ثقة وكل ما لم يصححه ذلك الشيخ ـ قدس الله روحه ـ ولم يحكم بصحته من

(١) عيون أخبار الرضا ١/ ٢٤.

الأخبار فهو عندنا متروك غير صحيح)[١]، ومفهوم هذه العبارة انّه كلما حكم بصحته يكون صحيحاً عندنا.

ومن راجع إجازات البحار يرى في كثير من إجازات المتأخرين ـ أي: بين العلاّمة والشهيد الثاني ـ أنّ كتب الرجال مستغنىً عنها، إذ العلاّمة ذكر ما هو صحيح من الأخبار أو ما هو ضعيف ولكن يعتمد على كلامه، ولعل هذا هو المراد من العبارة المذكورة في أول كامل الزيارات، أي: أنّه بما أنّ الخبر ينقله من له علم بالرجال فهو في قوة تصحيح سنده، إذ لم يذكر أحد أنّ جعفر بن محمد بن قولويه صاحب كتاب كامل الزيارات كان رجالياً، ومن المتأخرين من ذهب إلى جواز ذلك، ومنهم المحقق الأراكي، حيث قال: (نعم لا يبعد أن يجوز للفقيه الاعتماد على تصحيح ما صحّحه العالم الرجالي إذا لم يكن تصحيحه معارضاً بتضعيف غيره، إذ لاريب أنّ العالم بحال رجال الحديث من أهل الخبرة في ذلك، ولاريب أيضاً في أنّ قول الخبرة من الأمارات العقلائية، التي لم يردع عنها الشارع، وهو حينئذ حجة كسائر الأمارات العقلائية، وببالي أني سألت يوماً المحقق الأُستاذ الحائري فقلت له: إنّ حضرتك لا تحقّق في أسانيد الأحاديث فأجابني: إني أعتمد على تصحيح ما صحّحه المحدّث النوري)[٢].

ويمكن الإيراد على هذا القول بأن الرجاليين المتأخرين وإن كانوا من أهل الخبرة إلاّ أنّهم مختلفون، فترى أنّ المحدّث النوري مثلاً يصحح مالم يصححه صاحب الوسائل بأُمور من قبيل أصحاب الصادق كلهم ثقات وذلك لتصحيح ابن عقدة[٣]، وأنّ من يروي عن الأصحاب الستة ثقة، والمشايخ بلا واسطة لجعفر بن محمد بن

---

(١) من لا يحضره الفقيه ٢/ ٩٠ ـ ٩١.

(٢) ملاحظات الفريد على فوائد الوحيد ٢١٩ ـ ٢٢٠.

(٣) خاتمة المستدرك ١/ ٤٤.

قولويه كلهم ثقات[١] ـ وهذا ما فهمه من عبارة كامل الزيارات، فإنه فهم من هذه العبارة المشايخ بلا واسطة ـ ومن الواضح أن التصحيح بهذه الوجوه مما لا يقول به البعض، فمع وجود الخلاف كيف يمكن القول بجواز الاعتماد على قول الرجالي، نعم لو كان الرجالي يُعتمد على قوله لأنه أعلم من غيره ولم يكن علم إجمالي بالاشتباه في بعض الموارد، لم يكن مانع من الاعتماد على قوله، ولعل اعتماد من كان يعتمد على قول الآخرين إمّا من باب أعلميته أو من باب حصول الاطمئنان، وهل يضر مثل هذا الاعتماد بالتفقه أو لا؟ الظاهر أنّه لا يضر، وإنّما يضر فيما إذا اعتمد على الغير في رواية الحديث.

وسيأتي هذا البحث في المسائل التي يجوز التقليد فيها، وفي تلك المسائل لبعض الأكابر عبارة يظهر منها المناقشة في تقليد الغير، فقد قال السيد الخوئي ـ بعد ذكر العلوم الأدبية وعلم الرجال ـ: (الصحيح عدم جريان التقليد في تلك الأمور وذلك لأنّ مشروعية التقليد إنما ثبتت بالسيرة والكتاب والسنة ولا يشمل شيء منها للمقام ـ إلى أن قال ـ وأمّا السيرة العقلائية فلأنّها وإن جرت على رجوع الجاهل إلى العالم، ورجوع المجتهد إلى العالم بتلك القواعد أيضاً من رجوع الجاهل إلى العالم إلاّ أنّ ذلك ـ على إطلاقه ـ ليس مورداً للسيرة أبداً لاختصاصها بالمسائل النظرية المحتاجة إلى التدقيق والاستدلال كما في الطبابة والهندسة وغيرهما، وأما الأمور الحسية التي لا يُحتاج فيها إلى الدقة والاستنباط فلم تقم فيها السيرة على رجوع الجاهل إلى العالم وهذا كموت زيد وولادة ابنه ونحوهما فإنه إذا علم بها أحد باجتهاده وحدسه لم يكن أي مجوز لتقليده؛ لأنّهما أمران حسّيّان لا يحتاجان إلى الاستنباط والاجتهاد، ولا سيرة

---

(١) خاتمة المستدرك ١/ ٧١.

على رجوع الجاهل إلى العالم في مثلهما، ومبادئ الاستنباط من هذا القبيل لأن القواعد الأدبية راجعة إلى إثبات الظهور وهو من الأمور الحسية. فإذا بنى اللغوي أو غيره على أنّ اللفظة المعينة ظاهرة في معنى كذا بحدسه واجتهاده لم يجز اتّباعه فيه لأنه لا دليل على مشروعية التقليد في الأمور الحسية، ومن هنا قلنا ـ في محله ـ إنّ اللغوي لا دليل على حجية قوله ونظره، وكذا الحال بالنسبة إلى علم الرجال لأن العدالة والوثاقة من الأمور المحسوسة والإخبار عنها حدساً ليس بمورد التقليد أبداً)[1].

ويمكن أن يقال في مقام الجواب عنه بأن عد جميع المبادئ من الأمور الحسية ليس بصحيح وبما أنّ الكلام هنا في علم الرجال، فنتعرض له فقط، فنقول: إنّ علم الرجال بالنسبة إلى المتأخرين ـ بل بالنسبة إلى المتقدمين أيضاً ـ من أدقّ العلوم، وجرح وتعديل الراوي مبتن على إعمال نظر ودقّة ومن لم يكن خبيراً بعلم الرجال لا يمكنه الجرح أو التعديل بمجرد رؤيته في كتاب أنّه ثقة أو ليس بثقة، والشواهد التي يستدل بها على وثاقة شخص أو عدم وثاقته إما هي الروايات أو غير الروايات، فإن كانت من الروايات فلا بدّ من ملاحظة سندها، ووجود المعارض وعدمه، واستفادة الوثاقة أو عدمها منها. وإن كانت من غير الروايات فكثير من الشواهد وقعت مورداً للكلام نفياً واثباتاً، فمثلاً كون الرجل من رواة كامل الزيارات هل هو من أمارات الوثاقة أو لا؟ فهذا أمرٌ مختلف فيه، أو كون الرجل من رواة تفسير القمي، أو كثرة رواية الأجلاّء عن شخص، إلى غير ذلك من الشواهد، وهذه أبحاث دقيقة ليست بأقل دقة من الأبحاث الأُصولية، وليست من الأمور المحسوسة ـ كما قيل ـ حتى يقال بأن التقليد في ذلك من قبيل التقليد في الأمور الحسية لمن يعمل الحدس، فلو كان هذا من الأمور

---

(١) كتاب الاجتهاد والتقليد (للسيد الخوئي) ٤١٣ ـ ٤١٥.

الحسية فلماذا لم يعمل الرجالي الحس، بل يعمل الحدس، ولا يقاس جواز التقليد في هذه المسألة بجواز التقليد في العلوم الادبية، فإن العلوم الادبية دخيلة في مرحلة التفقه فلو فهمه غيره وتبع المجتهد ذلك الغير لا يكون هذا من التفقه، وأما التقليد في هذه المسألة فلا ينافي فقاهته، وقد ذكرنا شواهد على أنّ المتقدمين والمتأخرين كانوا يقلدون غيرهم في هذه المسألة.

النوع الرابع: من العلوم التي يحتاج اليها الفقيه علم الأُصول، وهذا من أهّم العلوم التي يتوقف عليها الفقه بجميع مباحثه.

المبحث الرابع

في أثر الاجتهاد والتفقه

في أثر الاجتهاد والتفقه

للاجتهاد آثار:

منها: حق الإفتاء، ونتعرّض في هذا الأثر لجهات:

الجهة الأُولى: في معنى الإفتاء، وذلك لورود هذا اللفظ في الروايات.

الإفتاء في اللغة بمعنى الإخبار عن الشيء ففي لسان العرب: (وأفتاه في الأمر: أبانه له. وأفتى الرجل في المسألة واستفتيه فيها فأفتاني افتاءً ـ إلى أن يقول ـ والفتيا تبيين المشكل من الأحكام)[1].

إلاّ أنّ الذي يخطر في الأذهان أنّ الفتوى إنّما تكون لِما كان عن حدس ولا يقال ذلك لمن أخبر عن حس، والحال أنّ الفتوى يستعمل فيما إذا لم يكن عن حدس ﴿**قُلِ اللَّه يُفْتِيكُمْ فِيهِنّ**﴾[2] وعن الحلبي قال: قال أبو عبدالله (عليه السلام): (كان أبي يفتي وكنا نفتي)[3] إلى غير ذلك من موارد استعمال الفتوى مما ليس بحدس. كما لا

(١) لسان العرب ١٥/ ١٤٧ ـ ١٤٨، مادة (فتا).

(٢) سورة النساء: ١٢٧.

(٣) بحار الانوار ٦٢/ ٢٩٠.

يختص بالأحكام كما في قوله تعالى: ﴿فَاسْتَفْتِهِمْ أَهُمْ أَشَدّ خَلْقًا أَمْ مَنْ خَلَقْنَا﴾[١]، ﴿فَاسْتَفْتِهِمْ أَلِرَبِّكَ الْبَنَاتُ وَلَهُمُ الْبَنُونَ﴾[٢].

الجهة الثانية: هل أنّ ما يفتي به المفتي مستند إلى العلم أو لا؟

لا شكّ في أنّ للفقيه حق الإفتاء، إنما الإشكال في أنّ الفقيه ليس له العلم بالحكم الواقعي، إذ ما يفتي به إمّا يكون مستنده الأمارات أو الأُصول، وكلها ظنية، فكيف يمكنه الإفتاء مع النهي عن القول بغير علم في الكتاب والسنة، قال تعالى: ﴿وَأَن تَقُولُوا عَلَى اللهِ مَا لاَ تَعْلَمُونَ﴾[٣]، ﴿أَتَقُولُونَ عَلَى اللّه مَا لاَ تَعْلَمُونَ﴾[٤]، وعن زرارة قال: قلت لأبي عبد الله (عليه السلام): ما حق الله على خلقه؟ فقال: (أن يقولوا ما يعلمون ويكفّوا عمّا لا يعلمون)[٥] إلى غير ذلك من الآيات والروايات، مضافاً الى الروايات، الدالة على حرمة الافتاء بغير علم، كما عن علي (عليه السلام) أنّه قال: قال رسول الله (صلى الله عليه وآله): (من أفتى الناس بغير علم لعنته ملائكة السموات والارض)[٦]، وعن أبي عبيدة، قال: قال أبو جعفر (عليه السلام): (من أفتى الناس بغير علم ولا هدى لعنته ملائكة الرحمة، وملائكة العذاب، ولحقه وزر من عمل

(١) سورة الصافات: ١١.

(٢) سورة الصافات: ١٤٩.

(٣) سورة البقرة: ١٦٩.

(٤) سورة الاعراف: ٢٨.

(٥) بحار الأنوار ٢/ ١١٨.

(٦) عيون أخبار الرضا ١/ ٥٠ ـ ٥١.

بفتياه)[1]، فلابدّ أن يكون الإفتاء عن علم، وعليه فربما يقال بأنه لايجوز للمجتهد الفتوى؛ وذلك لأن ما يفتي به ليس مستنداً إلى العلم.

ويمكن الجواب عن هذا الاشكال بما يلي:

إنّ الافتاء على أقسام ثلاثة، فإنّ مايُفتي به الفقيه قد يكون على وفق الأمارات بناءً على انفتاح باب العلم والعلمي، وقد يكون على وفق الأمارات بناءً على انسداد باب العلم، وقد يكون على وفق مؤدّى الأُصول الشرعية والعقلية.

فإذا قلنا بإنفتاح باب العلم والعلمي ـ كما هو الحق ـ وكان الإفتاء على وفق الأمارات، فهنا يمكن القول بأن هذا الإفتاء خارج عن الإفتاء بغير علم بوجوه:

الوجه الأوّل: أنّ مفاد أدلة حجية الحجج اعتبار الحجج قائمةً مقام القطع الطريقي ويكون أثره المنجزية والمعذرية وقائماً مقام القطع الموضوعي ويكون أثره جواز الإفتاء.

الوجه الثاني: القول بأن المستفاد من أدلة حجية الحجج هو جعل الحكم المماثل، والمجتهد يعلم بالحكم المماثل مع الواقع، ولو أنّه لا يعلم بالحكم الواقعي، فمعنى جعل حجية الخبر الواحد والأمر بتصديقه هو أنّه لو قال بوجوب صلاة الجمعة مثلاً تكون واجبة، وهذا الوجوب مبتن على استفادة جعل الحكم المماثل من الأدلة.

الوجه الثالث: أنّ العلم وما يشبهه في الروايات الناهية عن القول بغير علم يستعمل في معان متعددة، ولابد من تعيين أحدها بحسب القرائن، فإنّ العلم قد يُستعمل بمعنى القطع واليقين، وقد يُستعمل بمعنى انكشاف الواقع وإزالة الخفاء، وقد أخذ في هذا المعنى مطابقته مع الواقع بخلاف المعنى الأول فإنه قد لا يكون علمه

---

(١) الكافي ١/ ٣٣.

مطابقاً مع الواقع، وقد يستعمل بمعنى البصيرة والهداية وهذا المعنى هو أكثر استعمالاً، فإن قيل: يمشي فلان على علم، فمعنى ذلك أنّه يهتدي به في سيره ولا يتخبط، العلم عندهم هو الهداية والسير على بصيرة ونقيضه الجهل، وهو التخبط في الظلام وما يشبه التخبط في الظلام من السير بغير هدىً ولا مقصد ولا دليل، فعلى هذا المعنى لا يجب أن يكون الأمر منكشفاً، كما لا يعتبر فيه الجزم واليقين، والمراد من العلم في هذه الروايات هو المعنى الثالث، وبما أنّ المجتهد يستنبط الحكم عن بصيرة وهداية فيكون قوله قولاً عن علم، والشاهد على ذلك قول الصادق (عليه السلام) في مقبولة عمر بن حنظلة: (انظروا إلى من كان منكم قد روى حديثنا ونظر في حلالنا وحرامنا وعرف أحكامنا)[1]، فإن المراد من العرفان هو العلم مع الدقة بالخصوصيات، والعرفان انطبق على المعرفة الحاصلة من الروايات. ومن المعلوم أنّ رواية الأحاديث لا توجب القطع ولا انكشاف الواقع؛ وذلك لأنّ الاستظهار متوقف على مبادئ ظنية، وقول الصادق (عليه السلام) في رواية عبد الأعلى مولى آل سام: (يُعرف هذا وأشباهه من كتاب الله عزّ وجلّ)[2] فنرى أنّ الإمام (عليه السلام) عدّ ذلك من العرفان و الحال أنّه ليس هذا إلاّ أخذاً بالظاهر، وقول الصادق (عليه السلام): (من اتجر بغير علم ارتطم بالربا ثم ارتطم)، فإنّ المراد من العلم هنا ليس الجزم وانكشاف الواقع، بل معناه الهداية والبصيرة، والممنوع هو الإفتاء عن غير بصيرة وهداية، والروايات الدالة على جواز الفتيا لبعض كأبان بن تغلب وغيره شاهد آخر على أن المراد من العلم هو البصيرة والهداية لا العلم الجزمي وانكشاف الواقع، وكذا الروايات المشتملة لذمّ

---

(١) الكافي ٧/ ٤١.

(٢) الكافي ٣: ٣٣.

بعض فقهاء العامة في باب القضاء والفتيا، فإنّه حين يَسأل الامامُ (عليه السلام) بعضَهم: بماذا تُفتي؟ يجيب: بالكتاب والسنة[١] ومن الواضح أنّ المراد من الكتاب والسنة هو ظواهرهما والسنة ما ثبتت له بنحو ما، وليس جميع السنن متواترة، ومع ذلك لا يردّه الامام (عليه السلام) ولا يناقشه في ذلك، بل يناقشه في جهات أُخر مثل: (أتعرفُ الناسخ من المنسوخ؟)[٢]، (وإن لم تجده في الكتاب والسنة؟)[٣]، فيظهر من ذلك أنّ الاستظهار من الكتاب والسنة ليس قولاً بغير علم، مضافاً إلى أن الافتاء في هذه الظروف قرينة واضحة على أنّ ما يُفتي به المجتهد ليس إلاّ ما يقتضيه الحكم الظاهري لا الواقعي، فهو إخبار عن الحكم الظاهري.

هذا كله في الأمارات والإفتاء على وفقها بالنسبة إلى من يقول بانفتاح باب العلم.

وفي المقام بحث آخر مذكور في الكتب بعنوان (جواز تقليد المجتهد الانسدادي وعدمه)، وبما أن البحث فعلاً في الاجتهاد لا التقليد، فنعكس البحث، ونقول: هل يجوز للمجتهد الانسدادي الإفتاء أو لا؟ وقبل البحث عن ذلك نقول بأنّ من المتأخرين من يقول بانسداد باب العلم، ومن بين هؤلاء جماعة من تلامذة الوحيد البهبهاني وقد اشتهر منهم المحقق القمي[٤] وهم يقولون بحجية الظن المطلق ونسب ذلك إلى الشيخ في العدة، والبحث عن دليل الانسداد إنّما يكون مفيداً بالنسبة إلى من يقول بحجية الخبر الموثوق به إمّا صدوراً وإمّا مضموناً، ومن يقول بحجية الاطمئنان

---

(١) تقدم آنفاً.

(٢) وسائل الشيعة ٢٧/ ٢٠٢.

(٣) تقدّم تخريج مضمونه من سنن أبي داود ٣/ ٣٠٣.

(٤) راجع قوانين الاصول ٤٣٩، الفرائد ١/ ٣٨٧.

الحاصل من المبادئ العقلائية، من الخبر وغير الخبر، إذ ليس هناك حد مضبوط بين الاطمئنان والمظنّة، وبين الوثوق بالصدور والظن بالصدور، فإنّه كثيراً ما يطمئن الإنسان إلى أمر ثم يحصل له الظن أو بالعكس، والقائل بحجية الخبر الموثوق به، وكذا القائل بحجية الاطمئنان ربما يشكّون في أنّه هل وصل إلى حدّ الوثوق أو الاطمئنان أو لا؟ فلو كان دليل الانسداد تاماً لم يبق للمجتهد قلق نفسي.

وعمدة دليل الانسداد، هو ما ذكره المتقدمون منهم، لا ما أُضيف إليه تدريجاً، وقد ذكر الشيخ الانصاري بأن جمال الدين أولّ من أضاف إلى دليل الانسداد أمراً آخر[1].

وأحسن التقريبات، هو أنّه يمكن تقسيم الأحكام إلى درجتين:

الدرجة الأُولى: وهي ما تكون من قبيل الواضحات والضروريات.

الدرجة الثانية: ما ليست بأهمية الدرجة الأُولى، فإن لم يتمكن الشارع من بيان الأحكام في الدرجة الثانية بياناً يوجب العلم لجميع الأفراد وأوكل الأمر إلى ما يوجب المظنة غالباً كنقل النقلة، فبما أنّه لا يمكن تحصيل العلم في هذه الأحكام وللشارع اهتمام بالنسبة إلى أحكامه من حيث المجموع، ومن هذه الأحكام ما يجري فيه الاحتياط وما لا يجري فيه الاحتياط كالحدود والديات وأبواب المنازعات والقضاء، فلابد من القول بكفاية الاطمئنان إن كان الاطمئنان كافياً، وإلاّ بكفاية الظن الناشئ من المبادئ العقلائية، فتكون المظنّة الحاصلة من الطريق العقلائي حجة، وهذا أمر عقلائي، نظير ما إذا لم يكن في بلد ما يمكن به تشخيص المرض تشخيصاً قطعياً فإنه تصل النوبة إلى الوسائل التي توجب الاطمئنان، فإن تيسّر ذلك فبها وإلاّ تصل النوبة

---

(١) فرائد الاصول ١/ ٣٨٧.

إلى الوسائل الموجبة للظن، والظن بهذا التقريب كما قلنا يكون مفيداً بالنسبة إلى القائلين بحجية الخبر الموثوق به والقائلين بحجية الاطمئنان، وهذا الظن يقوم مقام القطع الطريقي والموضوعي، وليس مصبّه الأحكام الإلزامية فقط، بل أعمّ من الأحكام الإلزامية وغيرها، وهذا التقريب أقوى التقريبات للانسداد، وهناك وجوه أُخرى أضعف من هذا الوجه.

وهناك وجه يُعدّ أقوى الوجوه، وملخّصه هو أنّ الاحتمال لو كان قوياً وكذلك المحتمل، كان الاحتمال حجة، فهو من الحجج العقلائية في مرحلة التنجيز، وهذا الوجه مصبّه الأحكام الإلزامية فقط، وهذا الوجه بضميمة أنّ معظم الأحكام مما يهتم به الشارع، يكون الظن حجة عقلائية، ومن الواضح أنّ الحجة العقلائية تفيد فائدة الأصول العقلائية ولا تقوم مقام القطع الطريقي، وعلى أي نحو كان فبما أنّ المجتهد الانسدادي لا يعمل على وفق كل مايوجب الظن من نوم أو رمل أو استخارة، بل يعمل بما يوجب الظن من طريق عقلائي فله الافتاء، وحكمه حكم المجتهد الانفتاحي، وسيأتي البحث عن جواز وعدم جواز تقليد المجتهد الانسدادي إن شاء الله.

وأمّا الإفتاء على وفق الأُصول الشرعية والعقلية فهل يكون هذا من القول بغير علم أو لا؟ وهنا بحثان:

البحث الأوّل: في أنّه هل للمجتهد إعمال الأُصول الشرعية أو لا؟ فإنه ربما يقال بأن موضوع الأُصول هو الشاك الذي يكون الحكم بالنسبة إليه محتمل الفعلية، والمجتهد وإن كان شاكاً إلاّ أنّه لا يتنجز الحكم بالنسبة إليه ولا معنى للتنجيز والتعذير بالنسبة إليه، ومن يتصور في حقه التكليف والتنجيز والتعذير فهو ليس بشاك، وبما أن هذا البحث خارج عن محل كلامنا فعلاً فلا ندخل فيه، وذهب بعض كالشيخ في هذه

المسألة إلى النيابة وأنّ المجتهد نيابة عن الشاك يُجري الأصل، وقد أنكر بعض ذلك، والذي نحن نقوله هنا: هو أنّ بعض الأُصول الشرعية كرفع مالا يعلمون، وكل شيء لك حلال حتى تعرف الحرام بعينه، وكل شيء طاهر حتى تعلم أنه قذر، بناءً على شموله للشبهات الحكمية كما هو المختار، لم يؤخذ الشك في موضوع هذه الأصول، فمرجع كل شيء لك حلال هو أنه من ليس له علم بالحرمة غايته تقييده بما اذا لم تكن له حجة في معرض الوصول، يكون له كل شيء حلالاً، وهكذا في كل شيء طاهر، والعامي لا يعلم بالحرمة ولا يعلم بالقذارة وليس له حجة في معرض الوصول، اذ هو ليس بحدّ يمكنه الوصول إلى الحجة وتشخيص خبر الثقة مثلاً، والمفروض أنّ مقلّده فحصَ ولم يظفر بدليل، وكذا لو قلنا بأنّ مرجع قوله (رفع ما لا يعلمون)، إلى أنّ كلّ حكم لا يعلمه الإنسان فهو مرفوع عنه ولا يُؤاخَذ بالنسبة إليه، غاية الأمر نقّيده بما إذا لم يكن هناك حجة في معرض الوصول، فالذي لا يعلم بالحكم، لا من جهة كونه شاكاً بل من جهة أنّه غافل، يكون الحكم مرفوعاً بالنسبة إليه.

فظهر أنّه لا مانع من الإفتاء على وفق هذه الأُصول، وذلك لأنه لم يُؤخذ في موضوعها الشك، ومع قطع النظر عن ذلك، والقول بأن الأُصول كلها مأخوذ فيها الشك، فإنّ نفس سؤال العامي عن حكم المسألة دليل على أنّه شاك في المسألة، إذ مع العلم بالحكم لا يُعقل السؤال، وأمّا طرح المسألة في الرسالة وأنّ شرب التتن مثلاً حلال، فهذا أيضاً يوجب الشك للعامي وليس له طريق للوصول إلى الدليل الا المجتهد، ونحن فعلاً لسنا بصدد كيفية إجراء الأصول للمجتهد، وقد تعرّض لذلك في أول مصباح الأُصول.

البحث الثاني: في أنّ إفتاء المجتهد على وفق الأُصول فتوى بغير علم أو لا؟ وهذا هو البحث الأصلي، والظاهر أنّ هذا إفتاء بالعلم؛ إذ إنّ المجتهد اعتمد على ما

جعله الشارع وبيّنه بقوله: كل شيء لك حلال، وكل شيء لك طاهر، ورفع ما لايعلمون، وغير ذلك، فهو يحكم بما يعلمه من الشارع بقيام الأمارة، هذا مضافاً إلى أنّ الشك أُخذ في الأمارات، فحكمها حكم الأصول من هذه الجهة.

ويمكن الجواب عن هذا الاشكال أيضاً بما أجبنا سابقاً من: أنّ هذا الإفتاء إفتاء عن بصيرة وهداية، ومن أنّ الإفتاء محفوف بالقرينة الدالة على أنّ ماحكم به وأفتى هو ما وصل إليه رأيه ونظره، لا بيان الأحكام الواقعية. هذا تمام الكلام في الأُصول الشرعية.

وأمّا الإفتاء على وفق الأُصول العقلية، كقاعدة قبح العقاب بلا بيان، والتخيير في دوران الأمر بين المحذورين، والعلم الاجمالي، فإنّه يكون مشكلاً، وذلك لأن في موضوع هذه الأُصول أُخذ التحير واللادليلية أو العلم الاجمالي، وللمجتهد أن يقول: لا دليل على الوجوب والحرمة حتى يتحقق موضوع قاعدة قبح العقاب بلا بيان، إلا أنّ المقلد ربما يكون ممن يقول بلزوم الاحتياط في صورة عدم البيان ـ كما قيل بذلك ـ وأنه لابدّ من ترك ما يحتمل الحرمة وإتيان ما يحتمل الوجوب، فعلى المجتهد أن يقول: لا دليل على الحرمة أو الوجوب، ويوكل الأمر إلى المقلّد، ويقول في دوران الأمر بين المحذورين: لا دليل على الوجوب، والحرمة ويوكل الأمر إلى المقلد، فإن كان هو ممن يقول: بالتخيير، فهو مخير، وإن كان ممن يقول: بأن دفع الضرر أولى من جلب المنفعة ـ كما استدل به بعض قدماء الأُصوليين ـ فلابدّ من ترتيب الأثر بالنسبة إلى الحرمة، فغاية ما يمكنه المجتهد الإفتاء به هو أن يقول: لا دليل.

وفي المقام نقول: أمّا البراءة العقلية، بناءً على اختلافها مع البراءة الشرعية، فليس لها مورد مع بيان الشارع بحجية الحجج والإباحة وأمثال ذلك، مضافاً إلى أنّ في جميع موارد البراءة العقلية ـ إلاّ ما شذ من البراءة العقلية والشرعية ـ يجري

استصحاب عدم التكليف، وقد ذكرنا بأنّ نتيجة الاستصحاب هي إبقاء الكاشف بالنسبة إلى البقاء، ومع وجود الاستصحاب لا موضوع للبراءة، وعليه، فلا مورد لاعتماد الفقيه على البراءة العقلية، وعلى فرض وجود المورد، فهل أنّ هذا من البراءة العقلية أو العقلائية؟ ونحن في مبحث البراءة قوّينا كون هذه البراءة عقلائية، وذلك لأنّ قبح العقاب بلا حجة من جانب المولى على العبد مما لم يختلف فيه اثنان، إلاّ أنّ الكلام في أنّ احتمال التكليف مع عدم القطع بأهمية المحتمل هل هو منجز عقلاً أو لا؟ نعم إن كان الاحتمال قوياً وكان المحتمل محرز الأهمية، فلا إشكال في منجّزية هذا الاحتمال عقلاً ولزوم الجري على وفق الاحتمال، كما أنّ العقلاء كذلك في مقاصدهم الشخصية وكذلك الأمر في المقاصد الشرعية، أمّا إذا لم تُحرز الأهمية، بأن كان المحتمل من الأحكام في الدرجة الثانية وأوكل أمره إلى الوصول بالطرق العادية وليس هو من دعائم الاسلام، لا يرى العقلاء احتمال التكليف منجّزاً، وليس البحث في البراءة العقلية بأنّه هل يجوز العقاب بلا حجة أو لا يجوز؟ فهذا مما لم يختلف فيه اثنان ولا بحث فيه، بل البحث في أنّ احتمال التكليف هل هو حجة أو ليس بحجة؟ ونحن قد أوضحنا بأن الاحتمال بحسب بناء العقلاء ليس بحجة، فهذا في الحقيقة نفي حجة عقلائية، فليس ما يسمونه بالبراءة العقلية من الأحكام العقلية، بل من الأحكام العقلائية، وعلى أي حال فالإفتاء على ضوء البراءة العقلية ليس من الإفتاء بغير علم، كما إذا أفتى بأنّه لا بأس بشرب التتن (التدخين)، نعم الحكم بحليته الذي هو ظاهر في الحلية الظاهرية أو الواقعية أو في الجامع بينهما ـ مشكل، ولعله من القول بغير علم، أمّا إذا كان حكمه بالحلية ظاهراً في أنه لم يقم حجة على الحرمة فلا مانع منه ولم يكن من القول بغير علم، كما لا مانع من الافتاء بأنه لا بأس بشرب التتن، فهو أفتى بما علم لا بما لا يعلم.

وأمّا الإفتاء على ضوء التخيير، وهو في دوران الأمر بين المحذورين، **ففي دوران الأمر بين المحذورين مسلكان:**

المسلك الأوّل: ماذهب إليه الشيخ وجماعة، وهو التخيير العقلي.

المسلك الثاني: ماذهب إليه السيد الخوئي، وهو البراءة، فإن قلنا بجريان البراءة في دوران الأمر بين المحذورين، فالكلام فيه هو الكلام في البراءة العقلية، وإن قلنا بأنّ حكم العقل في دوران الأمر بين المحذورين ليس من جهة عدم الكاشف، بل إنّ العلم الإجمالي بالوجوب أو الحرمة علم لا قصور فيه، إلاّ أنّ المكلف لا يتمكن من الموافقة القطعية والمخالفة القطعية، وسرّه عجز الملكف من الإتيان وعدم الإتيان، فهنا يحكم العقل بعدم تنجّز كل من الحكمين، هذا مع قطع النظر عن استصحاب عدم الوجوب أو الحرمة، فإنه لا مانع من جريانه، والعلم الاجمالي بمخالفة أحدهما مع الواقع لا يكون مانعاً من جريان الاستصحاب، إذ لا يلزم منه الترخيص في المخالفة القطعية، فلا مانع من الإفتاء على وفقه بأن يقول: يدور الأمر بين الواجب والحرام ولابأس بتركه أو إتيانه، وغير ذلك مما يشبهه، فظهر أنّ في مورد دوران الأمر بين المحذورين ليس من المسلّم أنّه مورد الحكم العقلي، بل هو على مسلك يكون مورد الحكم العقلي فيما إذا لم نقل بجريان الاستصحاب.

وأما **الإفتاء في موارد العلم الإجمالي،** فلابدّ وأن نرى أنّه ما السر في الاحتياط والإتيان بهما، وهنا توجد مسالك عدة أهمّها اثنان:

المسلك الأوّل: أنّ العلم الإجمالي بوجوب أحدهما طريق عقلائي للواقع وأنّ الواقع منجز.

المسلك الثاني: أنّ الاحتمالين منّجز بما هما مقوّمان للعلم الإجمالي بالحكم الإلزامي، وهذا موجب لتنجيز الاحتمال عقلاً.

وإلى غير ذلك من المسالك.

فللفقيه أن يُفتي بلزوم الجمع احتياطاً، فيقول مثلاً بلزوم الاتيان بالقصر والتمام احتياطاً كما يفتون هكذا في الرسائل العملية، ولا مانع منه إذ ليس هوفتوىً بغير علم، مضافاً إلى ذكر مدركه وهو الاحتياط.

وفي المقام مسألة، وهي أنّ هذا الحكم حكم عقلي فكيف يمكن التقليد والتبعية في الأحكام العقلية؟ وهذه مسألة خارجة عما نحن فيه، إذ البحث في جواز الإفتاء وعدمه، وسيأتي البحث عنها في مسألة جواز التقليد، فإن قلنا بأنّ الاجتهاد هو تحصيل الحجة على الوظيفة الفعلية، فلا مانع من رجوع الجاهل إلى العالم؛ إذ إنّ الجاهل والعامي لا يتمكن من تحصيل الحجة، والمفروض أن المجتهد قد حصل على الحجة، بلا فرق بين أن يكون الحجة عقلية أو شرعية، فظهر أنّ للفقيه حق الافتاء على طبق الكتاب والسنة في الأحكام الواقعية والظاهرية، وبما أنه مجتهد لا مانع من رجوع الجاهل إليه، إذ هذا رجوع من لا حجة له إلى من له الحجّة.

الجهة الثالثة: من الجهات التي لابد من البحث عنها في بحث الإفتاء، في **أنّه هل يجب على المجتهد الافتاء أو لا**؟ فنقول بأنّه إذا سُئل عنه وكان عالماً بالحكم فمقتضى القاعدة الأولية بواسطة أدلة حرمة الكتمان ووجوب بذل العلم على العالم وأمثال ذلك، هو لزوم الافتاء، إن لم يكن هنا ما يعارض ذلك كالتقية وأشباهها من ايجاد الخلاف بين المسلمين وسائر العوارض.

المبحث الخامس

في اختصاص القضاء بالمجتهد وعدمه

اختصاص القضاء بالمجتهد وعدمه

من جملة البحوث في الاجتهاد: هل أنّ منصب القضاء مختص بالمجتهد أو أنّه يعمّ المجتهد وغيره؟ المشهور هو اختصاص هذا المنصب بالمجتهد، أي: أنّه من شرائط القضاء والاجتهاد.

إلاّ أنّ بعض المتأخّرين كالمحقق القمي وصاحب الجواهر ذهبا إلى جواز القضاء للمقلّد أيضاً إذا كان خبيراً وبصيراً بمسائل القضاء ولو عن تقليد، والبحث المعنون في الكلمات ذو جهتين:

الجهة الأُولى: في أنّه هل يعتبر الاجتهاد في النصب الخصوصي لمن بيده نصب القضاة أو لا يُعتبر الاجتهاد في القاضي المنصوب بالنصب الخصوصي؟ وبعبارة أُخرى: هل يُعتبر فيمن يُنصب قاضياً من قبل الوالي الذي ولاّه الحاكم الإسلامي الاجتهاد أو لا؟

الجهة الثانية: في اعتبار الاجتهاد في المنصوب بالنصب العمومي، إذ المشهور والمعروف هو نصب الأئمّة (عليهم السلام) الفقهاء للقضاء نصباً عمومياً، وبين الجهتين فرق، فالأُولى في أنه هل يُعتبر في قابلية النصب الاجتهاد أو لا؟ والثانية في أنّ

المنصوب من قبل الإمام في زمان الغيبة لمنصب القضاء هل هو خصوص المجتهد أو من كان عالماً بأحكام القضاء ولو تقليداً.

أما الجهة الأُولى: فمقتضى القاعدة هو جواز نصب من كان متمكناً من إحراز أنّ ما يحكم به على القسط والعدل، سواء كان ذلك باجتهاد أم تقليد، وهذا البحث لغو بالنسبة إلى الإمام (عليه السلام) فإنّه عارف بوظيفته وليس لنا بيان وظيفة الإمام (عليه السلام)، نعم هذا البحث مفيد فيما إذاكان الناصب والياً من قبل الإمام (عليه السلام) كما إذا قيل بأنّ المجتهد وال من قبل الإمام (عليه السلام)، فهل للمجتهد نصب المقلد قاضياً أو لا؟

ربما يقال بأنه يعتبر في القابلية الاجتهاد وذلك لوجوه:

الوجه الأوّل: الإجماع، فقد قال الشيخ الطوسي: (لا يجوز أن يتولّى القضاء إلاّ من كان عالماً بجميع ما ولي... ولا يجوز أن يقلّد غيره ثم يقضي به. وقال الشافعي: ينبغي أن يكون من أهل الاجتهاد، ولا يكون عامياً،... وقال في القديم مثل ما قلناه. وقال أبو حنيفة: يجوز أن يكون جاهلاً بجميع ما وليه إذا كان ثقة ويستفتي الفقهاء ويحكم به، ووافقنا في العامي أنّه لا يجوز أن يفتي)[1].

والاعتماد على الإجماع محل إشكال، إذ إنّ إجماعات الخلاف غالباً مبتنية على استنباطاته من الروايات، ولا يكشف عن آراء من سبق من الفقهاء، والإشكال الثاني على الإجماع، هو أنّ المحقق القمي وصاحب الجواهر قد نقلا من المبسوط كلاماً بواسطة الفاضل المقداد في التنقيح، ومفاد ذلك الكلام أنّ الشيخ يقول بعدم اعتبار الاجتهاد، قال في الجواهر:

---

(١) كتاب الخلاف ٦/ ٢٠٧ ـ ٢٠٨.

حكى في التنقيح عن المبسوط في المسألة أقوالاً ثلاثة، أوّلها: جواز كونه عامياً ويستفتي العلماء ولم يرجّح، ولعل مختاره الأول)[١] فلا تكون المسألة إجماعية، إلاّ أنّ هذا الاشكال غير صحيح؛ إذ كلام الشيخ في المبسوط عين كلامه في الخلاف والمذاهب الأُخرى من العامة، إلاّ أنّ نقل الفاضل المقداد نقل بالمعنى وموهم لما ذكره المحقق القمي وصاحب الجواهر، وأول من اعتمد على فهم التنقيح هوالمحقق القمي في جامع الشتات، وكلام صاحب الجواهر تلخيص لما في جامع الشتات، إلاّ أنّه بمراجعة المبسوط والخلاف يظهر أنّ هذا مجرد توهّم.

الوجه الثاني: السيرة، قال البعض: (البناء العملي من صدر الإسلام مستقر على ملاحظة الفقاهة، في القضاة فإنّ المنصوبين للقضاء من قبل خلفاء الجور والحق كانوا من الفقهاء الواجدين لقوة الاستنباط كشريح المنصوب من قبل أمير المؤمنين (عليه السلام) وكابن أبي ليلى ...)[٢].

وهذا الوجه مخدوش؛ لعدم إمكان احراز ما ذُكر، لا سيما مع اختلاف علماء العامة في ذلك، كما يظهر اختلافهم من عبارة الشيخ في الخلاف وإن ذُكر في تقريرات الشيخ الانصاري قوله: (هذا إجماع المسلمين قاطبة فإن العامة أيضاً يشترطون في القاضي الاجتهاد وإنما يجوّزون قضاء غيره بشرط أن يوليه ذو الشوكة وهو سلطان متغلب وجعلوا ذلك ضرورة).

إلاّ أنّ ما يظهر بمراجعة كتب العامة وجود الخلاف بينهم في ذلك كما يظهر من عبارة الشيخ في الخلاف. وقال ابن رشد: (واختلفوا في كونه من أهل الاجتهاد فقال

---

(١) جواهر الكلام ٤٠/ ١٩.

(٢) الرسائل الجديدة ص ١١٥ و١١٧.

الشافعي يجب أن يكون من أهل الاجتهاد ومثله حكى عبد الوهاب عن المذهب ـ أي: مذهب المالكية ـ وقال أبو حنيفة يجوز حكم العامي، قال القاضي وهو ظاهر ما حكاه جدّي في المقدّمات عن المذهب لأنه جعل كون الاجتهاد فيه من الصفات المستحبة)[١].

وقال الكاشاني: (وأما العلم بالحلال والحرام وسائر الأحكام، فهل هو شرط جواز التقليد؟ عندنا: ليس بشرط الجواز، بل هو شرط الندب والاستحباب. وعند أصحاب الحديث كونه عالماً بالحلال والحرام وسائر الأحكام مع بلوغ درجة الاجتهاد في ذلك شرط جواز التقليد، كما قالوا في الإمام الأعظم. وعندنا هذا ليس بشرط الجواز في الإمام الأعظم ـ إلى أن يقول ـ وكذا في القاضي[٢]. وأمّا الحنابلة فقد اعتبروا الاجتهاد في القاضي على ما يظهر من ابن قدامة[٣].

فظهر أنّ علماء العامة مختلفون في ذلك، ومع اختلافهم كيف يمكن القول بالسيرة، وسيرة خلفاء الجور من زمان الرشيد كان على وفق مذهب أبي حنيفة، حيث تصدّى لمنصب القضاء بعض تلامذة أبي حنيفة كأبي يوسف وغيره، مضافاً إلى انسداد باب الاجتهاد عند العامة، وخلفاء الجور لم يكونوا يسلّمون منصب القضاء إلاّ لمن يقلد أحد المذاهب الأربعة. نعم عندهم درجتان من الاجتهاد:

الدرجة الاولى: الاجتهاد على المذهب، أي أنّه يحكم على ضوء المذهب لما لم يتعرض له إمامهم.

الدرجة الثانية: الاجتهاد في ترجيح أحد القولين المنقولين عن إمامهم، وهذا الاجتهاد في الدرجة الثانية، فقد أنكر البعض كونه اجتهاداً ولم يَعتبر صاحبه مجتهداً.

(١) بداية المجتهد ونهاية المقتصد ٢/ ٣٧٧.

(٢) بدائع الصنائع ٧/ ٣.

(٣) المغني لابن قدامة ١١/ ٣٨٢.

فالقول بوجود السيرة من زمان الرسول (صلى الله عليه وآله) إلى زمان الخلفاء الجائرين مما لم نتمكن من إحرازه، مضافاً إلى أنّ الشواهد التأريخية التي ذكرناها في مبحث القضاء ـ وليس هنا محل ذكرها ـ دالة على الخلاف، منها خطبة نهج البلاغة في مذمّة القضاة، وعلى فرض التسليم بتقيد الخلفاء بذلك يمكن القول باتباعهم فيه لرسول الله (صلى الله عليه وآله).

الوجه الثالث: ما ذكره السيد الخوئي من (أنّ الشارع لا يرضى بتصدّي العامي له)[1].

ويرد عليه أنّه لا ريب في أنّ القضاء منصب مهم إلا أن أساس القضاء على الحكم بالقسط والعدل فلو تصدى العامي الذي له إحاطة كاملة بالأحكام ولو عن تقليد، وكان متمكناً من الحكم بالقسط والعدل لعلمه بالأحكام واستحضاره لها، لا يكون ذلك منافياً لعظمة المنصب.

الوجه الرابع: ما ذكره الشيخ في الخلاف من رواية عامية[2] ولا فائدة في ذكرها، إلاّ أنا نذكر ما يشبهها من رواياتنا، والشيخ إنّما ذكرها احتجاجاً على العامة، فقد روى الصدوق في الفقيه عن الصادق (عليه السلام)، قال: القضاة أربعة: ثلاثة في النار وواحد في الجنة، رجل قضى بجور وهو يعلم فهو في النار ورجل قضى بجور وهو لا يعلم، فهو في النار، ورجل قضى بحقّ وهو لا يعلم فهو في النار، ورجل قضى بالحق وهو يعلم فهو في الجنة)[3] وذكر الكليني في الكافي مثل هذه الرواية[4] والشيخ في

(١) التنقيح في شرح العروة الوثقى ١/ ٤٢٨.

(٢) كتاب الخلاف ٦/ ٢٠٨.

(٣) من لا يحضره الفقيه ٣/ ٤.

(٤) الكافي ٧/ ٤٠٧.

التهـذيب[1]، ولا ريـب في أنّ هـذا المضـمون حسـن، إلاّ أنّ هـذه الروايـة لا يمكـن الاستدلال بها لاعتبار الاجتهاد في القضاء، بتقريب أنّ المقلد لا يقضـي عن علـم، إذ هو جاهل، فيـدخل في رجـل قضىـ بـالحق وهـو لا يعلـم، وذلـك لأنّ المقلـد العـالم بالأحكام أيضاً عالم إلاّ أنّه عن تقليد.

الوجه الخامس: ما روي في تفسير العياشي عن عبد الرحمن بن مسـلم أنّ عليـاً (عليه السلام) مرّ على قاض ، فقال: أتعـرف الناسـخ مـن المنسـوخ؟ قـال لا، فقـال: هلكت وأهلكت، تأويل كل حرف من القرآن على وجـوه)[2]، وهـذه الروايـة قـاصرة سنداً، فإن الواصل إلينا من تفسير العياشي كله مراسيل، أي أنّه ابتدأ بآخر راو،وثانيـاً أنّ قوله (عليه السلام): (أتعرف الناسخ مـن المنسـوخ) لـيس عـلى نحـو الموضـوعية بحيث يكون معرفة الناسخ والمنسوخ مجوزاً للقضاء، بل على نحو المعرفية، وأن معرفة الناسخ من المنسوخ وسيلة للقضاء على وفق الناسـخ دون المنسـوخ، وعليـه فكـما أنّ المجتهد يحكم على وفق الناسخ فإنّ مقلّده أيضاً يحكم على وفق الناسخ.

الوجه السادس: ما رواه الكليني عن الصادق (عليه السلام)، قال: قال أبو عبد الله (عليه السلام) ـ والرواية مفصّلة ـ قلت: يا غيلان ما أظنّ ابـن هبـيرة وضـع عـلى قضائه إلاّ فقيهاً، فقال أجل ـ إلى ان قال ـ وبقضاء مَنْ تقضي؟ قال: بقضاء عمر وقضاء ابن مسعود وبقضاء ابن عباس واقضي من قضاء أمير المـؤمنين بالشيـء، قـال: قلـت: ياغيلان ألستم تزعمون يا أهل العراق وتروون أنّ رسول (صلى الله عليه وآله) قـال: عليّ أقضاكم؟ فقال: نعم، قلت: فكيف تقضي من قضاء علي (عليه السـلام) زعمـت

---

(١) تهذيب الأحكام ٧/ ٢١٨.

(٢) تفسير العياشي ١/ ١٢، وسائل الشيعة ٢٧/ ٢٠٢.

بالشيء...)[1] وابن هبيرة كان حاكماً على العراق من قبل بني أُميّة، ومحل الاستشهاد: (ما أظن ابن هبيرة وضع على قضائه إلاّ فقيهاً)، وهذه الرواية ضعيفة من جهة محمد بن هلال وعقبة بن خالد ولا يمكن تصحيحها إلاّ من جهة وجودهما في إسناد كامل الزيارات، ومع قطع النظر عن السند فلا تدل على لزوم الفقاهة في القضاء، بل غاية ما تدل على أنّ الفقاهة في القضاء أحسن، مضافاً إلى أنّه لا يعلم المراد من الفقاهة في هذه الرواية، والظاهر أنّ المراد بالفقيه من يكون عارفاً بقضاء جمع، لا أن يكون عارفاً بوجه قضائهم، وهذا ليس الاّ التقليد في القضاء، فظهر أنّ الحق ما ذهب إليه المحقق القمي وصاحب الجواهر من عدم اعتبار الاجتهاد في القاضي المنصوب من قبل الولاة، وعليه فلو قلنا بأن المجتهد ولي من قبل الائمة (عليهم السلام) فله نصب العامي للقضاء إذا كان خبيراً بالأحكام وبموازين القضاء.

الجهة الثانية: في القضاء: في أنّه هل يُستفاد من الأدلة نفوذ خصوص قضاء المجتهد أو أنّه يعم الحكم بالنسبة إلى المجتهد والعامي العارف بالأحكام عن تقليد؟ وفي المقام روايات ربما يستظهر منها أن المنصوب للقضاء في زمن الغيبة هو المجتهد، وقبل الدخول في البحث نذكر أُموراً:

الأمر الأوّل: محلّ كلامنا ليس قاضي التحكيم، بل غيره، وقاضي التحكيم من يتراضى المتخاصمان بحكمه، وهذا في الجملة بلا إشكال، نعم اختلفوا في أنّه هل يعتبر فيه الاجتهاد أو لا؟ كما اختلفوا في معقولية قاضي التحكيم في زمن الغيبة، بناءً على أنّ جميع المجتهدين لهم حقّ القضاء، ومن الواضح الفرق بين قاضي التحكيم وغيره، فإنّه يُعتبر في قاضي التحكيم تراضي المتخاصمين بقضائه، وهذا بخلاف القاضي فإنّه لا

(١) الكافي ٧/ ٤٢٩.

يعتبر فيه تراضيهما، بل بمجرد رجوع أحدهما إليه، يبعث وراء الآخر ويحضره، ومن الفروق أنه لا يجبر قاضي التحكيم المتخاصمين على تنفيذ حكمه، وإنّما يجب عليهما تنفيذ ما حكم به، وهذا بخلاف القاضي فإنّه يجبرهما على تنفيذ حكمه، وذلك لأنه جعل لتثبيت وتنفيذ العدالة وأخذ حق المظلوم من الظالم، ففي صحيحة الحلبي، قال: قلت لأبي عبد الله (عليه السلام): ربما كان بين الرجلين من أصحابنا المنازعة في الشيء فيتراضيان برجل منا، فقال (عليه السلام):(ليس هو ذاك إنما هو الذي يجبر الناس على حكمه بالسيف والسوط)[1].

الأمر الثاني: هو إن القضاء من القاضي الذي يجبر الناس على تنفيذ حكمه بالسيف والسوط من أنواع السلطة الموجودة في كل حكومة، فإنّ السلطة في كل حكومة تنقسم إلى ثلاث: السلطة التشريعية، والسلطة القضائية، والسلطة الإجرائية، وهذه السلطة ركن من أركان كل حكومة بلا فرق بين أن يكون من له السلطة، سلطة على الثلاثة أو الفصل بين السلطات، وعلى أي نحو كان فإن السلطة القضائية في الشريعة المقدسة هي نوع من الأمارة، ولا أثر لها إذا كان مؤيّداً من قبل من بيده الأمر وتنفيذ الحكم من ناحية القوة الإجرائية.

وللسلطة القضائية أنواع متصوّرة:

النوع الأوّل: نصب القاضي من قبل من له الأمارة والولاية العامة إمّا مباشرة أو بواسطة الولاة، كما أمر أمير المؤمنين (عليه السلام) في عهده إلى مالك الاشتر بنصب القضاة.

---

(١) وسائل الشيعة ٢٧/ ١٥.

النوع الثاني: نصب القاضي من قبل الشعب وبالانتخاب. وهـذا إمّـا بترشـيح جمع من قبل الحكومة، وإمّا بتوكيل الترشيح والانتخاب بيد الشعب، وهذا النوع مـن السلطة القضائية موجود في بعض البلدان، وهذا ما كان يفعله بعض الخلفاء على ما في كتاب (العراق في العصر الأموي) حيث قال: (ومن الخلفاء من كان يرشح أكثـر مـن شخص ويدع أمر تعيين أحدهم إلى الأمير بعد أن يأخذ رأي الناس).

الأمر الثالث: إنّ المستفاد من الآيات المباركة والروايات الشريفة، هو كون جميع السلطات الثلاث لله تبارك وتعـالى: ﴿**إِنِ الْحُكْـمُ إِلَّا لِلَّهِ**﴾[١]، ﴿**أَلَا لَهُ الْحُكْـمُ**﴾[٢]، وقد دلت الآيات والروايات بتفويض جميع السـلطات إلى الأنبيـاء: ﴿**أُولَئِـكَ الَّذِيـنَ آتَيْنَاهُمُ الْكِتَابَ وَالْحُكْمَ وَالنُّبُوَّةَ**﴾[٣] حيث ذكر الحكم في قبال الكتاب، ﴿**وَلَقَدْ آتَيْنَا بَنِي إِسْرَائِيلَ الْكِتَابَ وَالْحُكْـمَ وَالنُّبُـوَّةَ**﴾[٤]، ﴿**وكلاً آتينـا حكمـاً وعلمـاً**﴾[٥]، ﴿**يَـا دَاوُودُ إِنَّا جَعَلْنَاكَ خَلِيفَةً فِي الْأَرْضِ فَاحْكُمْ بَيْنَ النَّـاسِ بِـالْحَقِّ**﴾[٦]، ﴿**إِنَّـا أَنزَلْنَـا إِلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ لِتَحْكُمَ بَيْنَ النَّاسِ بِمَا أَرَاكَ اللَّهُ**﴾[٧] إلى غير ذلك من الآيات.

مضافاً إلى أنّ هذا مما لا ريب فيه بين المسلمين، كما لا ريب في أنّ خلفاء الأنبياء يتصدّون للسطات الثلاث، وقد قال ابن رشـد: (لا خـلاف في جـواز حكـم الإمـام

---

(١) سورة الأنعام: ٥٧.

(٢) سورة الأنعام: ٦٢.

(٣) سورة الانعام: ٨٩.

(٤) سورة الجاثية: ١٦.

(٥) سورة الانبياء: ٧٩.

(٦) سورة النساء: ١٠٥.

(٧) سورة ص: ٢٦.

الأعظم، وتوليته للقاضي شرط في صحة قضائه بلا خلاف أعرف فيه)[١]، وهذا مما تدل عليه الروايات الشريفة أيضاً فقد روى الصدوق عن أبي عبد الله (عليه السلام)، قال: (اتّقوا الحكومة فإنّ الحكومة إنّما هي للإمام العالم بالقضاء، العادل في المسلمين كنبيّ أو وصيّ نبي)[٢] وسند الصدوق إلى سليمان بن خالد صحيح، وقد روى الكليني والشيخ الطوسي مثل هذا الحديث[٣].

الأمر الرابع: في أنّه هل باب القضاء منسد في زمن الغيبة الكبرى أو مفتوح؟ وبَدْواً فيه احتمالان:

الإحتمال الأوّل: إنّ القضاء بهذا المعنى منسد، والمستفاد من الروايات هو أن الشيعة بما أنّهم كانوا في أقلية وكانوا ممنوعين من مراجعة قضاة الجور، اُمروا بانتخاب شخص أو أكثر منهم ومراجعتهم إليه في منازعاتهم، وهذا الاحتمال هو ظاهر عبارة الشيخ في الخلاف حيث قال: (وإذا تراضى نفسان برجل من الرعية يحكم بينهما، وسألاه الحكم بينهما، كان جائزاً بلا خلاف، فإذا حكم بينهما لزم الحكم وليس لهما بعد ذلك خيار ـ إلى أن يقول ـ دليلنا: إجماع الفرقة على أخبار رووها: إذا كان بين أحدكم وبين غيره خصومة فلينظر إلى من روى أحاديثنا، وعلم أحكامنا فليتحاكما إليه ...)[٤]، فمن هذه العبارة حيث ذكر (على أخبار رووها) يعرف أنّ المستفاد من الروايات ليس إلا قاضي التحكيم، إلا أن هذا القول لم ينقله أحد بهذا العنوان من الخلاف، وبعيد أن يكون الشيخ ملتزماً بهذا القول بلحاظ ما في المبسوط وغيره.

---

(١) بداية المجتهد ٢/ ٣٧٨.

(٢) من لا يحضره الفقيه ٣/ ٥.

(٣) الكافي ٧/ ٤٠٦، تهذيب الأحكام ٦/ ٢١٧.

(٤) كتاب الخلاف ٦/ ٢٤١ ـ ٢٤٢.

الاحتمال الثاني: إنفتاح باب القضاء، بمعنى ثبوت القضاء على غير نحو قاضي التحكيم في الشريعة المقدسة، وعلى فرض الثبوت لابدّ وأن نرى أنّ المنصوب من قبلهم (عليهم السلام) من هو؟ هل هو كل من بلغ درجة الاجتهاد سواء رضي به الشيعة أم لا؟ أو خصوص المجتهد الذي رضي به الشيعة وانتخبه؟ كما لعله يدل عليه قول الصادق (عليه السلام) في معتبرة أبي خديجة: (فاجعلوه بينكم)(١).

ويوجد هنا احتمال آخر، وهو أنّ المجتهد قاض منصوب، إلاّ أنّه ليس نصبه من جهة دلالة رواية على نصبه، بل من باب الوجوب الكفائي والاحتياج إليه، وانما نقول باجتهاده من باب الأخذ بالقدر المتيقن. فالقضاء واجب كفائي؛ وذلك لتوقف حفظ النظام المادي والمعنوي عليه، ولا فرق في ذلك بين القاضي المنصوب وقاضي التحكيم)(٢).

ثم ناقش بعض الأكابر في دلالة الروايات على نصب المجتهدين للقضاء، وعليه فلابدّ وأن نرى أنّ الأدلة كافية للدلالة على النصب أو لا؟ كما لابد وأن نرى بعد فرض النصب أن المنصوب من هو؟ هل هو كل مجتهد أو خصوص من رضي به الشعب؟ فلابد من التعرض للروايات التي يمكن الاستدلال بها على النصب وهي عدة روايات:

الرواية الأُولى: مقبولة عمر بن حنظلة، وهذه الرواية معتبرة سنداً من وجهة نظرنا: (قال: سألت أبا عبد الله (عليه السلام) عن رجلين من أصحابنا يكون بينهما منازعة في دَين أو ميراث فتحاكما إلى السلطان وإلى القضاة أيحلّ ذلك؟ قال: من تحاكم

---

(١) الكافي ٧/ ٤١٢.

(٢) انظر: مستند العروة الوثقى (الصوم) ٢/ ٨٩، مباني تكملة المنهاج ١/ ٤.

إليهم في حق أو باطل إنما تحاكم إلى الطاغوت، وما يحكمُ له فإنّما يأخذ سحتاً وإن كان حقاً ثابتاً له لأنّه أخذه بحكم الطاغوت وقد أمر الله أن يُكفر به، قال الله تعالى: (**يريدون أن يتحاكموا إلى الطاغوت وقد أُمروا أن يكفروا به**) قلت: فكيف يصنعان؟ قال: ينظران إلى من كان منكم ممن قد روى حديثنا، ونظر في حلالنا وحرامنا، وعرف أحكامنا، فليرضوا به حكماً، فإني قد جعلته عليكم حاكماً، فإذا حكم بحكمنا فلم يقبله منه فإنما استخفّ بحكم الله وعلينا ردّ، والرادّ علينا الراد على الله وهو على حد الشرك بالله)[1].

وفي هذه الرواية احتمالات ثلاثة:

الاحتمال الاول: أن تكون الرواية متعلّقة بقاضي التحكيم؛ وذلك لأنّه حينما سئل الإمام (عليه السلام): كيف يصنعان؟ أجاب (عليه السلام): (ينظران إلى من كان منكم ...الخ)، فليرضوا به حكماً، فان رضي المتخاصمان بحَكَميّة شخص لا يكون هذا إلا من قبيل قاضي التحكيم، إلاّ أنّه لا يمكن الالتزم بهذا الاحتمال؛ وذلك لوجود: (فإني قد جعلته عليكم حاكماً) فإنّ قاضي التحكيم كان أمراً متداولاً من أول الاسلام، بل قبل الاسلام، ولا يتوقف قاضي التحكيم لجعل من له السلطة، نعم نقل عن أبي حنيفة بأن حكم قاضي التحكيم إنما ينفذ عند السلطة فيما إذا كان موافقاً مع القاضي والحاكم ، فقوله (عليه السلام): (فإني قد جعلته عليكم حاكماً) شاهد على أنّ هنا ما يحتاج إلى الجعل ممن له الأمر.

الاحتمال الثاني: ما فهمه المشهور من أنّه من كان راوياً لحديثهم، وناظراً في حلالهم وحرامهم، وعارفاً بأحكامهم فليرضوا به حكماً، فإني قد جعلته عليكم حاكماً.

(١) الكافي ١/ ٥٤.

الاحتمال الثالث: أن يكون مفاد الرواية أنه من كان هكذا ورضي به الناس، أي: اختاره الناس وانتخبوه، فإنّ الرضا كما يكون بمعنى طيب النفس يكون بمعنى الاختيار، فقوله (عليه السلام): (فليرضوا) أي: فلينتخبوا وليتخيّروا حكماً، وانتخابكم لشخص يحصل عليه الإمضاء منّا، فإنّي قد جعلته عليكم حاكماً، وهذا كما هو متداول في بعض البلدان.

وفي مناقشة هذه الاحتمالات نقول:

أما الاحتمال الأول:

فأولاً: ذكرنا بأنّه يظهر من عبارة الشيخ في الخلاف أنّ مفاد هذه الرواية بل سائر الروايات التي استدل بها ليس إلا قاضي التحكيم، إلاّ أنّ هذا الاحتمال لعله لم يلتزم به الشيخ بملاحظة ما في المبسوط وغيره، كما هو بعيد في نفسه، وذلك لقوله (عليه السلام): (فإني جعلته عليكم حاكماً) فإنّ قاضي التحكيم لا يتوقف وجوب تنفيذ حكمه على المتخاصمين على جعل ولي الأمر، بل يصح الرجوع إليه ويجب على المتخاصمين تنفيذ حكمه وإن لم يجعل من قبل ولي الأمر، وقوله (عليه السلام) هذا، لا يتناسب مع قاضي التحكيم.

وثانياً: إنّ الاتيان بالضمير (كم) في (عليكم) شاهد آخر على أنّ المنصوب غير قاضي التحكيم، ومعنى ذلك أنّ الإمام (عليه السلام) جعله على الشيعة حاكماً لا على خصوص المتخاصمين، ولا سيما بملاحظة قوله (عليه السلام) على نسخة أُخرى (انظروا) وقوله (عليه السلام) (فليرضوا) حيث أُتي بصيغة الجمع، فهذا الاحتمال ضعيف ولا يمكن الالتزام به.

وأمّا الاحتمال الثاني، وهو نصب القاضي من دون دخل الشيعة بانتخاب واختيار، ومنشأ هذا الاحتمال هو ما في الكافي والتهذيب حيث ذكرت الرواية فيهما

هكذا: (ينظران إلى من كان منكم ممن قد روى حديثنا ونظر في حلالنا وحرامنا وعرف احكامنا فليرضوا به حكماً)[١]، وفي الكافي، في باب القضاء: (انظروا إلى من كان منكم ...)[٢] بدل (ينظران)، فمن هذا الالتفات من التثنية الى الجمع وتغيير الاسلوب ربما يستظهر أمرٌ آخر، وهو دخالة انتخاب الشيعة في حيثية جعل الإمام (عليه السلام)، ولا سيما بملاحظة أنّ التراضي بالشيء اختياره، ففي المصباح المنير: (رضيت الشيء ورضيت به رضاً اخترتُه وارتضيته مثله)[٣] وفي تاج العروس: (ورضيه أي الشيء ورضيت به رضاً اخترته ورضيه لهذا الأمر رآه أهلاً له)[٤]، فالرضا في قوله (عليه السلام) ليس بمعنى طيب النفس، بل بمعنى الاختيار، فيكون المعنى على الاحتمال الثالث هكذا: انظروا، أي: ابحثوا وفتّشوا عمن كان بهذه الصفات فليرضوا به، أي:فليختاروه حكماً فإني قد جعلته عليكم ـ أي: الشيعة ـ حاكماً، ولعل من ذهب إلى الاحتمال الثاني كان ناظراً إلى النسخة التي فيها (ينظران) بدل (انظروا)، والاتيان بصيغة الجمع في قوله (عليه السلام): (فليرضوا) إمّا بلحاظ جنس المتنازعين أو بلحاظ صحة التعبير عن التثنية بالجمع، إلاّ أنّه بما أنّ الإمام (عليه السلام) جعله حاكماً وهذا لا يتناسب مع قاضي التحكيم، نقول بنصب من كان بهذه الصفات من قبل الإمام (عليه السلام) للقضاء، فيدور الأمر بين الاحتمال الثاني والثالث، من باب دوران الامر بين النسختين، والقدر المتيقن منه هو القاضي المنتخب من قبل الشيعة،

---

(١) الكافي ١/ ٥٤، تهذيب الأحكام ٦/ ٣٠٢.

(٢) الكافي ٧/ ٤١٢.

(٣) المصباح المنير، (رضيت).

(٤) تاج العروس ١٠/ ١٥١.

أي أنّه لو انتخب الشيعة رجلاً بهذه الصفات يكـون مجعـولاً مـن قبـل الامـام (عليـه السلام)، لا مطلق من كان بهذه الصفات وإن لم يختره الشيعة.

وما يمكن أن يستبعد به الاحتمال الثالث وجوه:

الوجه الأوّل: إنّ الأمور لم تكن في تلك المجتمعات متروكة إلى انتخاب النـاس واختيارهم، بل الأمور كانت بيد ولاة الأمر، ووليّ الأمر هـو الـذي ينصّـب القـاضي والوالي وأشباههما، ولم ينقل عن الشيعة انتخابهم قاضياً ولو بطريق ضعيف.

الوجه الثاني: إنّ الانتخاب في تلك الأزمنة وفي شدة التقية ربما يسـلتزم محـاذير للشيعة، والقرائن التأريخية تدل على عدم وجود ظرف مناسب للشـيعة بـأن ينتخبـوا شخصاً للقضاء، ورجوعهم إليه في منازعاتهم.

ويمكن الجواب عـن الوجـه الأوّل بوجـود شـواهد عـلى الانتخـاب في تلـك الأزمنة، كما في رواية الكناسي، قال: قال لي أبو عبد الله (عليه السلام): أيّ شيء بلغني عنكم؟ قلت: وما هو؟ قال: بلغني أنّكم أقعدتم قاضياً بالكناسـة؟ قـال: قلـت: نعـم جعلت فداك، رجل يقال له عروة القتات...)[1] وهذه الرواية وإن كانـت ضـعيفة إلاّ أنّها ممّا يمكن الاستشهاد به على وجود الانتخاب والاختيار للقاضي في ذلك الزمـان، مضافاً إلى أنّ الكوفة من أكبر المجـامع الثقافيـة في ذلـك العصرـ، فإنهـا كانـت مجمـع الفقهاء، ولعل أكثرهم من الشيعة، فالكوفة مركز ثقافي وأدبي، ومضافاً إلى أن اشتراك أهل الكوفة في الثورات وتبعيتهم لشخص شـواهد عـلى إمكـان الانتخـاب في ذلـك العصر، حيث كان أهل الكوفة من أهل الحضارة والثقافـة، واشـتراكهم في الثـورات قبل زمان الصادق (عليه السلام) دليل على إمكان الانتخاب في ذلك الزمان، مضـافاً

(١) بحار الأنوار ١٠١/ ٢٦٦.

إلى أنّ البيعة إذا لم تكن عن إكراه فمرجعها إلى الانتخاب، فلـم يكـن الانتخـاب مـن الأمور الغريبة، بل كان أمراً متعارفاً.

ويمكن الجواب عن الوجه الثاني بأنّه غـير بعيـد أن يكـون أمـر الإمـام (عليـه السلام) بانتخاب القاضي في أواخـر عهـد الأمـويين أو أوائـل عهـد العباسـيين، وفي الوقت الذي لم يكن استقرار للدولة.

ومرادنا من الانتخاب ليس ما هو المتعارف في الحال الحـاضر، بـل مـا يصـدق عليه انتخاب الشيعة كذهاب أكثر الشيعة إلى شخص من هؤلاء، وانتخـابُ شـخص للقضاء ليس بأهمّ من نصب وكيل، ومن المسلّم نصب الإمام الصادق (عليه السلام) المفضّل بن عمر وغيره لأخذ الحقوق في الكوفة، فلا يمكن طرح هذا الاحتمال بسبب هذه الاستبعادات، ورفضه بمجرد أنّه لم يذكره الفقهاء فيما إذا كان حد هذه الرواية هو القضاء، وعلى القول بأن حدّها أمر أوسع من القضاء فذاك بحث آخر.

ولابدّ أن نبحث في أنّ مفاد الرواية نصب المجتهد بأحد الـوجهين مـن توسـط الانتخاب وعدمه نصباً عمومياً من قبل الإمام الصادق (عليه السلام).

وهنا بحث في أنّ القاضي المنصوب من قبل الإمام هل ينعزل بموت الإمـام أو لا؟ وقد قيل بانعزاله بموت الإمام (عليه السلام)، كما قيل في مفتاح الكرامة والقواعد ونُقل عن الشهيد الثـاني في مفتـاح الكرامـة ذلـك، وعليـه فـربما يشـكل في النصـب للمجتهدين المتأخرين من الإمام الصادق (عليه السلام)، وهذا البحث بحث مفصل لا نتعرض لأصله، بل نذكر الجواب عن هذا الاشكال بنحو إجمالي، وهـو أن مقتضىـ القاعدة لزوم الجري على مانصبه ولي الأمر ما لم يأت خلافه من ولي الأمر اللاحق، كما هو الحال في الأحكام الصادرة عنهم بحسب المصـالح والمفاسـد الوقتيـة، فـما لم يـأت خلافه من الامام المتأخر يجب الجري على وفق ما جعل من قبل الإمام السـابق، وهـذا

هو الحال في قوانين كل دولة فما لم تُغيّر من قبل الدولة اللاحقة يُعمل بتلك القـوانين، ومن المعلوم عدم صدور ما يعارض مقبولة عمر بـن حنظلـة مـن الائمـة اللاحقـين، فلابد من العمل على وفق المقبولة، ولا سيما بملاحظة العلة المذكورة في الرواية، حيث إن العلة من العلل التي لها دوام وهي حرمة التحاكم إلى سلاطين الجور وقضاتهم.

ومن الجهات التي لابد أن يُبحث عنها، هي أنّ مفاد هذه الرواية أنّ المنصـوب من قبلهم هو المجتهد، فإنّ العناوين المذكورة في الرواية لا تنطبق إلاّ على المجتهد، ولا تشمل العامي وإن كان عارفاً بأحكام القضاء عن تقليد، اذ هو ليس ممن روى حديثهم ونظر في حلالهم وحرامهم.

الرواية الثانية: من الروايات التي استدل بها لإثبات منصب القضاء للمجتهـد معتبرة أبي خديجة، وهي منقولة بنحوين:

النحو الأوّل: مافي الفقيه: (روى احمد بن عائذ عن أبي خديجة سـالم بـن مكـرم الجمال قال: قال لي أبو عبد الله (عليه السلام) جعفر بن محمد الصادق (عليه السلام): إياكم أن يُحاكم بعضكم بعضاً إلى أهل الجور، ولكن انظروا إلى رجل منكم يعلم شـيئاً من قضايانا ـ قضائنا ـ فاجعلوه بينكم فـإني قـد جعلتـه قاضـياً فتحـاكموا إليـه)[1] ولا مناقشة في سند هذه الرواية إلا من جهة أبي خديجة، فإنّ سند الصـدوق معتـبر، إلا أنّ الكافي والتهذيب قد رويا الرواية بسند آخر[2] ربما يكون محل إشكال، والأظهر عنـدنا وثاقة أبي خديجة، وعليه فتكون الرواية معتبرة.

---

(١) من لا يحضره الفقيه ٣/ ٢ ـ ٣.

(٢) الكافي ٧/ ٤١٢، تهذيب الأحكام ٦/ ٢١٩.

إلاّ أنّه وقع الاختلاف بينهم في كيفية تصحيح ما فيه أبي خديجة، فإن الشيخ ضعّفه في الفهرست[١] والاستبصار[٢] ووثقه النجاشي[٣]، ونقل العلامة عن الشيخ توثيقه في موضع آخر.

وحلُّ المشكلة يمكن بأحد أمرين: من إقامة القرينة على اشتباه الشيخ كما في قاموس الرجال ومعجم الرجال، أو من جهة تعارض قولي الشيخ، ولا يبقى إلا قول النجاشي، أو من جهة أرجحيّة قول النجاشي على قول الشيخ حيث إنّ النجاشي أكثر خبرة في الرجال من الشيخ، إلى غير ذلك من الأمور.

النحو الثاني: ما في التهذيب، وقد نقلها الشيخ عن كتاب محمد بن علي بن محبوب: (عن أحمد بن محمد عن حسين بن سعيد عن أبي الجهم عن أبي خديجة، قال: بعثني أبو عبد الله (عليه السلام) إلى أصحابنا فقال: قل لهم: إياكم إذا وقعت خصومة أو تداع بينكم في شيء من الأخذ والعطاء أن تتحاكموا إلى أحد من هؤلاء الفساق، إجعلوا بينكم رجلاً ممن قد عرف حلالنا وحرامنا فإني قد جعلته قاضياً عليكم، وإيّاكم أن يخاصم بعضكم بعضاً إلى السلطان الجائر)[٤].

وفي سند هذه الرواية أبو الجهم، وأبو جهم كنية لشخصين: بكير بن أعين، وسليم بن أبي فاختة، ولا يمكن أن يروي حسين بن سعيد عنهما، وذلك لاختلاف الطبقة فإنهما من الطبقة الرابعة وحسين بن سعيد إمّا من الطبقة السادسة أو من الطبقة السابعة، وقد توفّي بكير بن أعين في زمن الصادق (عليه السلام)، وسليم بن أبي فاخته

---

(١) الفهرست ١٤١.

(٢) الاستبصار ٢/ ٣٦.

(٣) رجال النجاشي ١٨٨.

(٤) تهذيب الأحكام ٦/ ٣٠٣.

من أصحاب السجاد (عليه السلام)، وعليه فيلزم إرسال الرواية، وإن قلنا بأنّ المـراد من أبي الجهم هذا غير بكير وسليم، فهل يمكـن تصـحيح الروايـة أو لا؟ وتصـحيح السند مبتن إمّا على وجوده في إسناد كامل الزيـارات، ففـي معجـم رجـال الحـديث: (روى عن أبي خديجة، وروى عنه أحمد بـن أبي عبـد الله)[1]، إلاّ أنّ هـذا ممـا لا يمكـن الاعتماد عليه من وجهة نظرنا، أو من جهة نقل ابن أبي عمير عنه، والذي يـروي عنـه ابن أبي عمير بعنوان أبي الجهم لا يتلائم مع بكير وسليم، فإنّ ابن أبي عمير لم يدركهما، إذ هو من الطبقة السادسة وتوفي في سنة ٢١٩، ولايمكن لـه أن يـروي عـنهما إلا مـع الواسطة، فالظاهر أنّ هذا غيرهما، وبناءً على أنّ ابن أبي عمير وصفوان والبزنطي ممـن لا يروون ولايرسلون إلا عن ثقة فإنّه يمكن الحكم بوثاقته.

وفي هذه الرواية على النحو الاول ـ وانما جعلنا مورد البحث هو الروايـة عـلى النحو الأول حيث إنها أوضح سنداً ـ مباحث:

البحث الأول: أنّ الاحتمال الثلاثي الذي كان في مقبولة عمر بـن حنظلـة يـأتي هنا، فيقع الكلام في أنّ مفاد هذه المعتبرة هل هو قاضي التحكيم أو غيره؟ وعلى فرض كونها متعلّقة بغير قاضي التحكيم، هل تدل على جعل كل من يعلم شيئاً من قضاياهم أو خصوص من جعله الناس أو لا؟

ولابدّ من التذكّر بأن بعض الأكابر والذي لم يناقش في المقبولة مناقشة دلاليـة، وقال بأنّها تدل على النصب العمومي بلا توسط انتخـاب، إلاّ أنّـه نـاقش فيهـا سـنداً وحمل المعتبرة على قاضي التحكيم، وهذا هو الاحتمال الأوّل، ففي هذه الرواية احتمال كون مفادها قاضي التحكيم أزيد من المقبولة، حيث أمر الإمام المتخاصمين بجعل من

(١) معجم رجال الحديث ٢٢/ ١٠٩.

يعلم شيئاً من قضاياهم حكماً، وقوله (عليه السلام): (فإني قد جعلته قاضياً) تفريع عليه، وهذا مما ذكر في مباني التكلمة، حيث قال: (ولكن الصحيح أن الرواية غير ناظرة إلى نصب القاضي ابتداءً؛ وذلك لأن قوله (عليه السلام): (فإني قد جعلته قاضياً) متفرع على قوله (عليه السلام): (فاجعلوه بينكم...)[1] إلا أن هذا الاحتمال مدفوع في هذه الرواية أيضاً فإن قوله (عليه السلام): (فإني قد جعلته قاضياً) لا يتلائم مع قاضي التحكيم، ولا سيما بملاحظة تفريع آخر وهو قوله (عليه السلام): (فتحاكموا إليه) حيث إنّ قاضي التحيكم لا يتوقف جعله على جعل ولي الأمر، بل متوقف على جعل المتخاصمين ورضايتهما به.

والظاهر أنّ قوله (عليه السلام): (إيّاكم أن يُحاكم بعضُكم بعضاً إلى أهل الجور، ولكن انظروا إلى رجل منكم يعلم شيئاً من قضايانا) ناظر إلى عموم الشيعة لا إلى خصوص المتخاصمين، كما أن الظاهر من قوله (عليه السلام): (فإنّي قد جعلته قاضياً) هو التعليل لا التفريع، فهذا الاحتمال مدفوع في هذه الرواية.

الاحتمال الثاني: أن مفاد الرواية هو النصب العمومي بلا توسط الانتخاب، وعليه يكون معنى قوله (عليه السلام): (فاجعلوه بينكم) مراجعته، أي:اجعلوه بينكم عملاً من خلال مراجعته، إلا أنّ هذا الاحتمال يُبعّده قوله (عليه السلام): (فتحاكموا إليه) حيث يكون تكراراً بلا وجه، وهذا بخلاف **الاحتمال الثالث**، وهو النصب العمومي بواسطة الانتخاب حيث يكون معنى قوله (عليه السلام): (فاجعلوه بينكم)، أي: انصبوه بينكم، وهذا لايكون إلا بانتخاب واختيار، ولايلزم من ذلك التكرار الذي كان يلزم من الاحتمال الثاني.

---

(١) مباني تكملة المنهاج ١/ ٨.

البحث الثاني: في هذه الرواية، في معنى قوله (عليه السلام): (يعلم شيئاً من قضايانا أو من قضائنا). وفي معنى قوله (عليه السلام) هذا وجهان:

الوجه الاول: ما ذكره بعض الأكابر، وهو: أنّه بما أنّ العلوم التي يحملها الأئمة (عليهم السلام) كثيرة وفي غاية السعة، فمن بلغ درجة الاجتهاد وإن كان أعلم العلماء فإنّه يعلم شيئاً من قضائهم، لا أنّه يكون عالماً بأكثر أو بجميع علومهم، وعليه فيكون مفاد المعتبرة مع مفاد المقبولة متّحداً.

الوجه الثاني: ما يخطر ببالنا، وهو أن قوله (عليه السلام) هذا، معناه: إنّ مَن يعلم نوعاً من أنواع قضايانا فاجعلوه بينكم في ذلك النوع، إذ تختلف أنواع التنازع،، فإن التنازع قد يكون من التنازع في اُمور الأُسرة مثل النكاح والطلاق والولد وحق الحضانة وأمثال ذلك، وقد يكون التنازع في الأمور المالية والمعاملات والتجارات، وقد يكون التنازع في الجرائم وإجراء الحدود، إلى غير ذلك من أنواع التنازع، فمن كان عالماً بنوع من قضائهم في نوع من التنازع، يُجعل في النوع الذي هو متخصص وعالم فيه، والشاهد على التخصّص قول زرارة في رواية صحيفة الفرائض (وكنت رجلاً عالماً بالفرائض ...)[1] فالأفراد مختلفون من حيثية الإحاطة بالمسائل، فقد يكون الشخص عالماً بباب أو بابين من أبواب الفقه، وقد يكون عالماً بأزيد من ذلك، وقد يكون عالماً بالجميع.

وعليه فالمراد بالشيء في الرواية: النوع، فكأنّ الإمام (عليه السلام) قال: (يعلم نوعاً من قضايانا)، ومرجعه إلى جعل متخصص في نوع من أنواع القضاء للقضاء في ذلك النوع، وهذا نظير الأطبّاء، فكما أن الأطبّاء مختلفون وكل منهم متخصص في نوع

---

(١) الكافي ٧/ ٩٤.

من الأمراض، كذلك القضاة ربما يكون القاضي متخصصاً في نوع من المنازعات، ومن الظاهر صدق: (يعلم شيئاً من قضايانا) على من كان متخصصاً في باب ونوع من المنازعات، وهذا غير مسألة التجزي، بل هذا يرتبط بالإحاطة الفعلية بالفروع الفقهية.

البحث الثالث: أنّ مفاد الرواية هل يختص بالمجتهد أو أنّها تعمّ المجتهد وغيره ممن له عرفان بالأحكام ودقة نظر في المصادر وله درجة من الفضل، إلاّ أنه لم يبلغ درجة الاجتهاد وليس له قوة الإستنباط بمعنى عدم نظرية له في المباني.

والرواية على النحو الاول ـ كما تقدم ـ تختلف في النقل، ففي بعض النسخ (قضايانا) وفي بعضها (قضائنا)[1]، وفي التهذيب طبعة النجف (قضائنا) وفي طبعة ايران (قضايانا)، والكلام في أنّ الرواية هل تعمّ المجتهد والمقلّد أو أنّها مختصة بالمجتهد؟

احتمل صاحب الجواهر أنّ الرواية تعم المجتهد وغيره[2]، والبحث غير مبتن على اختلاف النسخ في (قضايانا) أو (قضائنا) كما بنى البحثَ بعضُ الأكابر على هذا الاختلاف، إذ ليس بينهما فرق في المفهوم فقد ورد أنّ: (القضاء الحكم والجمع الأقضية والقضية مثله والجمع القضايا)[3] ، وعليه فالأمر واحد سواء كان (قضائنا) بمعنى طبيعة (قضائنا) حتى يكون جمعه (أقضية) أو يكون (قضايانا) الذي هوجمع قضية.

(١) الكافي ٧/ ٤١٧ ،وسائل الشيعة ٢٧/ ١٣. وانظر الهامش في هذه الصفحة من الوسائل.

(٢) انظر: جواهر الكلام ٤٠/ ١٦.

(٣) مختار الصحاح ٢٧٨، مادة: قضي.

والذي ينبغي أن يَبتني البحثُ عليه هو أنّ المراد من (قضايانا) أو (قضائنا) هل هو خصوص الأحكام الصادرة من النبي (صلى الله عليه وآله) والأئمة (عليهم السلام) في خصوص المنازعات والتخاصمات؟ أو أنّ المراد من (قضائنا) أو (قضايانا) هو الأحكام الصادرة من النبي (صلى الله عليه وآله) والأئمة الطاهرين (عليهم السلام) في مطلق الأبواب؟ فإن كان المراد هو الأحكام الخاصة التي صدرت منهم (عليهم السلام) في القضاء، مثل أنّ النبي (صلى الله عليه وآله) قضى بكذا أو أن أمير المؤمنين (عليه السلام) قضى بكذا، فمن الواضح أن استفادة الحكم الكلي لا يمكن من الأقضية الخاصة إلا للمجتهد، إذ استفادة الحكم الكلي من هذه الأقضية الخاصة متوقّف على معرفة حدود شمول الحكم، وهذا من قبيل الفتيا فكما أن العامي لا يمكنه استفادة الحكم الكلي من الفتيا، فإنّه كذلك لا يمكن استفادة الحكم الكلي من الأقضية الخاصة الا للمجتهد، وعلى هذا لابد للقاضي أن يعرف شيئاً من أقضية النبي (صلى الله عليه وآله) والأئمة (عليهم السلام)، وقد أُلّفت كتب كثيرة في قضاء أمير المؤمنين (عليه السلام) كما هو مذكور في الفهارس. وإن كان المراد من (قضايانا) أو (قضائنا) هو العلم بالأحكام الصادرة منهم التي تصلح لرفع الخصومة سواءٌ كان في أبواب القضاء أم في سائر أبواب الفقه من الفروع الفقهية كالدَّيْن أو الميراث والحبوة وأشباه ذلك، وعليه فبما أنّ العلم أعمّ من علم المجتهد والمقلد لأنّه يصدق على كل منهما أنّه يعلم قضاياهم، فإنه تكون الرواية أعمّ، فيدور الأمر بين المعنيين، وبما أنّه ليس هنا ما يدفع أحدهما، ولا ترجيح لأحدهما على الآخر فلابد من الأخذ بالقدر المتيقن منها، وهو المجتهد.

وأمّا معتبرة أبي خديجة على النحو الثاني، فهي هكذا: (اجعلوا بينكم رجلاً ممن قد عرف حلالنا وحرامنا فإني قد جعلته قاضياً عليكم) فلا يأتي فيها البحث في أنّ المراد منها هل هو خصوص المجتهد أو الأعمّ من المجتهد والمقلد؟

والظاهر أنّ المراد بالحلال والحرام في هذه الرواية ما يمسّ بحقوق الأفراد، إذ قد يطلق الحلال والحرام في قبال القضاء، والمراد منه ما ليس له مساس بحقوق الآخرين، وأما الحلال والحرام هنا فبما أنّ معرفتهما لأجل القضاء، فلابدّ وأن يكون المراد ما له مساس بحقوق الآخرين، نعم إن قلنا بوحدة الروايتين وقلنا بأن العرفان أعمّ من أن يكون عن اجتهاد أو تقليد، يأتي البحث المتقدم، أي أنّه لابد من الأخذ بالقدر المتيقن وهو المجتهد، فظهر أنّ المعتبرة تدل على نصب المجتهد للقضاء في زمن الغيبة.

الرواية الثالثة: من الروايات التي استدل بها على نصب المجتهد للقضاء التوقيع المروي في الإكمال وفي غيبة الطوسي، إلا أنّ ما في الإكمال مخدوش سنداً، إذ في السند محمد بن محمد بن عصام عن محمد بن يعقوب عن اسحاق بن يعقوب، وسند ما في الغيبة تام إلى إسحاق بن يعقوب، وعلى أي حال فالرواية مخدوشة سنداً، والرواية هي: (وأمّا الحوادث الواقعة فارجعوا فيها إلى رواة حديثنا، فإنّهم حجّتي عليكم وأنا حجة الله)[1].

قال الشيخ الأنصاري: (المراد بالحوادث ظاهراً مطلق الأمور التي لابدّ من الرجوع فيها عرفاً أو عقلاً أو شرعاً إلى الرئيس، مثل النظر في أموال القاصرين لغيبة أو موت أو صغر أو سفه، وأما تخصيصها بخصوص المسائل الشرعية فبعيد من

---

(١) كمال الدين وتمام النعمة ٤٨٤، الغيبة ٢٩١.

وجوه)[١]، إلاّ أنّ الظاهر من الحوادث: المسائل المستحدثة، فإنّ الشيعة كانوا يراجعون الائمة (عليهم السلام) قبل زمان الغيبة في المسائل التي تحدث لهم، وبعد زمان الغيبة تحيّر السائل في أنّه ماذا يفعل بالنسبة إلى المسائل المستحدثة، فسأل الامام (عليه السلام) وأجابه الامام (عليه السلام) بقوله: (وأما الحوادث ... الخ) وشبيه هذه الرواية، مانقله الشيخ في العدة ـ على ما في الوسائل باب القضاء ـ عن الصادق (عليه السلام) (إذا نزلت بكم حادثة لا تعلمون حكمها فيما ورد عنّا، فانظروا إلى ما رووه عن علي (عليه السلام) فاعملوا به)[٢]، ورواية علي بن أسباط، قال قلت: للرضا (عليه السلام): يحدث الأمر لا أجد بُدّاً من معرفته، وليس في البلد الذي أنا فيه أحد أستفتيه من مواليك؟ قال: فقال: إئت فقيه البلد فاستفته من أمرك ... الخ)[٣].

ثم ذكر الشيخ الانصاري وجوه الاستبعاد بقوله: (منها: إنّ الظاهر وكول نفس الحادثة إليه ليباشر أمرها مباشرة أو استنابة، لا الرجوع في حكمها إليه)[٤] وهذا الوجه خلاف ظاهر قوله (عليه السلام) (فارجعوا فيها)، نعم لو قال الامام (عليه السلام) فارجعوها، لكان لهذا الوجه وجه.

ومنها: التعليل بكونهم «حجتي عليكم وأنا حجة الله» فإنه إنّما يناسب الأمور التي يكون المرجع فيها هو الرأي والنظر، فكان هذا منصب ولاة الإمام (عليه السلام) من قِبل نفسه، لا أنّه واجب من قبل الله سبحانه على الفقيه بعد غيبة الامام

(١) كتاب المكاسب ٣/ ٥٥٥.

(٢) وسائل الشيعة ٢٧/ ٩١.

(٣) وسائل الشيعة ٢٧/ ١١٥ ـ ١١٦.

(٤) كتاب المكاسب ٣/ ٥٥٥.

(عليه السلام)، وإلا كان المناسب أن يقول: «إنّهم حجج الله عليكم» كما وصفهم في مقام آخر: «بأنّهم اُمناء الله على الحلال والحرام»[1].

وهذا الوجه أيضاً محلّ تأمّل، اذ الفقهاء والرواة حجج الله، إذ أنّهم يروون كلمات الأئمة أو مفاد كلماتهم (عليهم السلام)، نعم هو حجة من قبل الإمام (عليه السلام)، والإمامُ (عليه السلام) حجة من قبل الله، فيكفي في قبول قولهم أنّهم حجّة من قبل الإمام (عليه السلام).

ومنها: أنّ وجوب الرجوع في المسائل الشرعية إلى العلماء ـ الذي هو من بديهيّات الإسلام من السلف إلى الخلف ـ مما لم يكن يخفى على مثل إسحاق بن يعقوب حتى يكتبه في عداد مسائل أشكلت عليه، بخلاف وجوب الرجوع في المصالح العامة إلى رأي أحد ونظره، فإنّه يحتمل أن يكون الامام (عليه السلام) قد وكله في غيبته إلى شخص أو اشخاص)[2].

وهذا الوجه مندفع بأنا لا نعرف من هو إسحاق بن يعقوب حتى يقال مما لم يكن يخفى على مثل اسحاق بن يعقوب، وهذا التوقف على ثبوت مقام من المقامات له، وليس له ذكر وأثر في غير هذه الرواية، مضافاً إلى أنّه لو كان السؤال عن المسائل الشرعية وأنّه عمّن يسأل في زمن الغيبة لقلنا بأنّ هذا الأمر من بديهيات الاسلام، وأمّا لو كان السؤال هو أنّه من يسأل في زمن الغيبة عن المسائل المستحدثة التي ربما لا يعرف حكمَها الفقهاءُ، فهذا ليس من بديهيات الإسلام.

وسائر أسئلته لا تدل على جلالة السائل، إذ من جملة اسئلته: السؤال عن أمر المنكرين، والسؤال عن الفقاع والسؤال عن وقت ظهور الفرج، والسؤال عمن زعم

(١ و٢) كتاب المكاسب ٣/ ٥٥٦.

أن الحسين (عليه السلام) لم يُقتل، والسؤال عن ثمن المغنيّة، إلى غير ذلك من الأسئلة التي لعلها واضحة لكثير من عوام الشيعة، فكيف بعلماء الشيعة، فاسئلته مما لا تدل على جلالته، فظهر إلى هنا وجود أدلة على النصب للقضاء في زمن الغيبة، وهذا من جهة المقبولة والمعتبرة.

وامّا التوقيع فهو مضافاً إلى مخدوشية سنده غير قابل للاستدلال به.

المبحث السادس:

ثبوت الولاية للمجتهد:

ثبوت الولاية للمجتهد

ومن آثار الاجتهاد: الولاية، ومما يجدر ذكره أنّه ليس في كلمات القدماء لولاية الفقيه عين ولا أثر، نعم هناك جماعة من المتأخرين قالوا بثبوت الولاية للفقيه، وفي قبالهم من أنكر ذلك ومن هو شاكّ ومتردد، والولاية في اللغة: الأمارة والسلطان، والبلاد التي يتسلط عليها الوالي[١]. وقال الطريحي: (الوالي هو المالكُ للأشياء، المتولّي أمرها، المتصرّف فيها، والولاية تُشعر بالتدبير والقدرة والعقل، وما لم يجتمع فيها ذلك لم يطلق عليها اسم الولاية، وفي الحديث: من ترك الحج كان على الوالي جبره، أراد به الحاكم المتأمّر عليهم) .

وعلى أي نحو كان ليس للمعني اللغوي أهمية، ونحن قد ذكرنا في مبحث المكاسب مفصّلاً وفي ضمن الأبحاث الأُصولية إجمالاً أنّ للنبي (صلى الله عليه وآله) والأئمة الطاهرين (عليهم السلام) **مرحلتين، أي: نوعين من الولاية، الولاية في الأمور العامة والولاية العامة.**

---

(١) المنجد في اللغة، مادة (ولي).

والمراد من الولاية في الأمور العامة: هـي الأمـور الراجعـة إلى الـرئيس في كـل مجتمع من المجتمعات المنظمة، وهذه الأمور في المجتمع الاسلامي موكولـة إلى النبـي (صلى الله عليه وآله) والأئمة (عليهم السلام)، وهذا كبيت المال، مثـل أخـذ الزكـاة، فإنّهم كانوا ينصبون أشخاصاً لأخذ الزكـاة، أو أخـذ خمـس الغنـائم، وتعيـين المتـولي للأوقاف التي ليس لها متولٍّ، وأخذ الجزية والنظر في الأنفـال، والولايـة عـلى إجـراء القوانين الجزائية كالحدود والتعزيرات، والولاية على الأمـور الحسـبية والولايـة عـلى حفظ حِمى الاسلام، إلى غير ذلك من الأمور الراجعة إلى النبي (صلى الله عليـه وآلـه) والأئمة (عليهم السلام)، والخلفاء الذين قد ادّعوا الخلافة عن النبي (صـلى الله عليـه وآله) قد تصدّوا لهذه الأمور، ويمكن التعبير عن هذه الولاية **بالولاية التنفيذية**.

والمراد من الولاية العامة: هو ولاية النبي (صلى الله عليه وآله) والأئمة (عليهم السلام) على المؤمنين وأموالهم، ومرجعها إلى حق تقنـين القـوانين المؤقّتـة عـلى وفـق المصالح والمفاسد الوقتية للتحفظ على شؤون المجتمع بحيث يختل النظـام بـلا تقنـين هذه القوانين، أو يَتوقّف رقيّ المجتمع بدونها، وتقنين القـوانين كـما ذكرنـا في مبحـث تعارض الأدلة الشـرعية لابدّ وأن يكون في منطقة الفراغ، أي: لابدّ وأن لا يلزم منهـا تحليل حرام وتحريم حلال، وعليه فلو اقتضت المصلحة وضـع ضريبـة سـواء كانـت بعنوان الزكاة أو غير الزكاة فإنّ لهم ذلك، كما نقل من أنّ أمير المؤمنين (عليه السـلام) وضع الزكاة على العتاق والخيل، وهذه الولاية مما لا حاجة في إثباتها إلى الدليل بالنسبة إلى النبي (صلى الله عليه وآله) والأئمة (عليهم السلام)، إنّما الكلام في ثبـوت الولايـة للفقيه بكلا معنييها، أي: الولاية في الأمور العامة والولاية العامة.

استُدل لثبوت كلتا المرحلتين من الولايـة للفقيـه باسـتدلالات، ونحـن نقـدم الروايات التي استدل بها لثبوت الولاية بكلا معنييها للفقيه، وهناك روايـات اسـتدل

بها لخصوص الولاية، في الأمور العامّة سنتعرض لها بعد تعرضنا للروايات التي ربما يستدل بها لثبوت كلتا المرحلتين من الولاية، وعلى فرض عدم دلالة هذه الروايات لابدّ وأن نرى أنّ بعض الأمور الحسبية هل هي من الأمور التي تتوقف على إذن الفقيه أو لا؟ والبحث فعلاً في الروايات التي استدل بها لثبوت مرحلتي الولاية للفقيه، وهذه الروايات على طوائف:

الطائفة الأُولى: منها: ما تدل على أنّ العلماء ورثة الانبياء[١].

الرواية الأُولى: في اُصول الكافي بأسانيد عن القداح، وبعض هذه الأسانيد معتبر، وقد وثّق النجاشي عبد الله بن ميمون القداح وكان بناء الأصحاب على صحة حديثه، والعامة والاسماعيلية يرونه مؤسس طريقة الاسماعيلية، إلا أنّ الشواهد على خلاف ماذكروا، كما يظهر ذلك بمراجعة التراجم، والرواية هكذا: عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال: قال رسول الله (صلى الله عليه وآله): من سلك طريقاً يطلب فيه علماً سلك الله به طريقاً إلى الجنة، وإنّ الملائكة لتضع أجنحتها لطالب العلم رضاً به، وإنّه يستغفر لطالب العلم مَن في السماء ومَن في الأرض حتى الحوت في البحر، وفضل العالم على العابد كفضل القمر على سائر النجوم ليلة البدر، وإنّ العلماء ورثة الأنبياء، إنّ الانبياء لم يورّثوا ديناراً ولا درهماً ولكن ورّثوا العلم، فمن أخذ منه أخذ بحظ وافر)[٢].

الرواية الثانية: مافي الكافي عن محمد بن يحيى عن أحمد بن محمد بن عيسى عن محمد بن خالد عن أبي البختري ـ وهذا هو الذي قيل في حقه انه أكذب البرية ـ عن

(١) وقد روى أهل السنة أيضاًمثل هذه الروايات (انظر: مسند أحمد ٥/ ١٩٦، سنن الدارمي ١/ ٩٨ (المقدمة)، سنن ابن ماجة ١/ ٨١ (المقدمة)).

(٢) الكافي ١: ٢٦ ـ ٢٧.

أبي عبد الله (عليه السلام) قال: (إنّ العلماء ورثة الانبياء، وذلك إنّ الانبياء لم يورّثوا درهماً ولا ديناراً وانما أورثوا أحاديث من أحاديثهم فمن أخذ بشيء منها فقد أخذ حظاً وافراً، فانظروا علمكم هذا عمن تأخذونه؟ فانّ فينا أهل البيت في كل خلف عدولاً ينفون عنه تحريف الغالين وانتحال المبطلين وتأويل الجاهلين)[1].

الرواية الثالثة: ما في الفقيه مرسلاً، قال أمير المؤمنين في وصية لابنه محمد بن الحنفية: يا بني إيّاك والاتكال على الأماني ـ إلى أن قال (عليه السلام) ـ وتفقه في الدين فإنّ الفقهاء ورثة الأنبياء لأنّ الأنبياء لم يورّثوا ديناراً ولا درهماً ولكن ورّثوا العلم فمن أخذ منه أخذ بحظ وافر)[2]، إلى غير ذلك من الروايات.

ولاريب في إطلاق ورثة الأنبياء بالنسبة للعلماء، إلاّ أنّ الكلام في تقريب إثبات ماللأنبياء من المناصب للعلماء.

ربما يُقرّب ذلك بأن الإرث كما يُطلق على الأموال التي يرثها الوارث يُطلق في إرث المجد وسائر الشؤون، فقد ورد في اللغة: ورثَ المال والمجدَ عن فلان إذا صار مال فلان ومجده إليه[3]، وعليه فالعلماء ورثة الأنبياء في جميع شؤونهم .

إن قلت: إنّ المراد من هذه الروايات توريث العلم لو كنا نحن وهذه الجملة (العلماء ورثة الأنبياء).

قلنا: بأنّ هذا خلاف الإطلاق، مضافاً إلى أنّه يمكن أن يقال إنّ تقييد الإرث بالعلم خلاف الظاهر، إذ العلماء مأخوذ في موضوع الإرث، ومعنى ذلك أن العالم بما

---

(١) الكافي ١: ٢٤ ـ ٢٥.

(٢) من لا يحضره الفقيه ٤: ٣٨٤ ـ ٣٨٧.

(٣) انظر: المعجم الوسيط مادة (ورث).

أنّه عالم ومتصف بالوصف الاشتقاقي، فإنّه يرث، فإرث علمه في الرتبة السابقة، فما يرثه ليس العلم، بل الحيثيات الأُخرى.

ويرد على هذا التقريب أنّ الروايات التي ذكرناها كلها مذيّلة بذيل، وهذا الذيل مانع من تعلق الإرث بغير الحيثية العلمية ومانع من إطلاق الإرث كقوله (عليه السلام) في رواية أبي البختري: (وذلك أن الأنبياء ...) وكقوله (عليه السلام) في وصيته لمحمد بن الحنفية: (لأنّ الأنبياء لم يورّثوا ديناراً ولا درهماً ولكن ورّثوا العلم ...)، وهذا شاهد على أنّ المراد من الإرث توريث العلم، وكذا رواية القداح التي هي عمدة الروايات سنداً، فانّ فيها: (إنّ الأنبياء لم يورّثوا ديناراً ولا درهماً ولكن ورّثوا العلم) وهذه الجملة ظاهرة في أنّها توضيح (العلماء ورثة الأنبياء) لا أن تكون جملة مستقلة، فباعتبار علمهم المأخوذ من الائمة (عليهم السلام) يقال لهم: ورثة الأنبياء، ومن الواضح أن الائمة (عليهم السلام) ورثة الأنبياء كما أن في الكافي باب بعنوان «أنّ الأئمة (عليهم السلام) ورثوا علم النبي وجميع الأنبياء والأوصياء الذين من قبلهم»[1].

وذكر المحقّق الاصبهاني في حاشيته على المكاسب أنّ المحتمل قوياً أن يُراد بالعلماء الأئمة (عليهم السلام) كما ورد عنهم (عليهم السلام): «نحن العلماء، وشيعتنا المتعلمون، وسائر الناس غثاء» وقد فُسّر أُولوا العلم وأهل الذكر وأشباههما الواردة في الكتاب بهم (عليهم السلام)»[2].

---

(١) الكافي ١/ ١٧٤.

(٢) حاشية المكاسب ٢/ ٣٨٥.

وهذ الاحتمال لا يتلاءم مع هذه الروايات، إذ أنّ هذه الروايات مسوقة لتشويق وتحريض الناس لطلب العلم، ومن هذه المشوقات صدق ورثة الأنبياء.

فظهر أنّه لا يمكن الأخذ بالاطلاق، إذ الأخذ بالإطلاق متوقف على عدم وجود قرينة تدل على حيثية من الحيثيات، وفي المقام القرينة موجودة وهي الذيل، مضافاً إلى أنّه يمكن أن يقال بأنّ (العلماء ورثة الأنبياء) لا كل عالم وارث لجميع شؤون الأنبياء، فإن العلماء يشمل الأئمة وصغار العلماء.

وأمّا ما قيل من أنّ حذف الملابسات وعدم التقييد دليل على العموم، فإنّه يمكن الجواب عنه بأنّ حذف الملابسات يتحقق بدواع متعددة، فقد تُحذف الملابسات بداعي العموم وليذهب ذهن السامع إلى أيّ مذهب ممكن، وقد تُحذف الملابسات من جهة الوضوح كما إذا قيل زيد وارث عمرو، فمعنى ذلك أنّه وارث له فيما له من الأموال والحقوق المالية، فمن جهة الوضوح حُذفت الملابسات، وأظهر شؤون الأنبياء (عليهم السلام) على مايظهر من القرآن الكريم كونهم مبشرين ومنذرين: **﴿كَانَ النَّاسُ أُمَّةً وَاحِدَةً فَبَعَثَ اللَّهُ النَّبِيِّينَ مُبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ﴾**[1]، **﴿وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلا مُبَشِّرًا وَنَذِيرًا﴾**[2]، **﴿وَمَا نُرْسِلُ الْمُرْسَلِينَ إِلَّا مُبَشِّرِينَ وَمُنْذَرِينَ﴾**[3] إلى غير ذلك من الآيات المباركات، فإذا كان أظهر شؤونهم التبشير والتنذير مقروناً بتعليم الكتاب وتزكيتهم، فمن الممكن حذف الملابسات من أجل وضوح وظهور المتعلق، وإنّما عبرّ في الروايات بأنّهم ورثة الأنبياء من جهة أنّهم وإن أخذوا علومهم من الأئمّة (عليهم السلام) أو من نبينا (صلى الله عليه وآله) إلاّ أنّ هذه العلوم المأخوذة

---

(١) سورة البقرة: الآية ٢١٣.

(٢) سورة الاسراء: الآية ١٠٥.

(٣) سورة الأنعام: الآية ٤٨.

منهم في الحقيقة مأخوذة من الأنبياء (عليهم السلام). وفي الكافي أبواب في أن الأئمّة (عليهم السلام) ورثوا علم النبي(صلى الله عليه وآله) وجميع الأنبياء والأوصياء الذين من قبلهم، ولابدّ من القول بأنّ بعض هذه الروايات التي استدلّ بها لولاية الفقيه، مما استدل بها لإنكار ولاية الفقيه، وذلك لقوله (عليه السلام) في رواية أبي البختري: (وانما أورثوا أحاديث من أحاديثهم) فإنّ (إنّما) تدل على الحصر، وتنفي سائر شؤون الأنبياء، ونحن لسنا فعلاً بصدد بيان أقوال النافين، وقد قيل في جواب هذا الاشكال بأن (إنما) لا تدل على الحصر، إلاّ أنّ الحق خلاف ذلك، أي أنّ (إنما) تدل على الحصر ـ خلافاً للفخر الرازي، إلاّ أنّه يمكن أن يُقال بأنّ الحصر حصر إضافي في قبال الدرهم والدينار، فنحن لا ننكر ولاية الفقيه بسبب هذه الرواية كما أنكرها بعض بالرواية، إلاّ أنّ هذه الروايات لا تدل على ثبوت الولاية للفقيه.

الطائفة الثانية من الروايات: ما تدلّ على أنّ العلماء هم الأُمناء أو أمناء الرسل.

منها: ما في الكافي عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال: (قال رسول الله (صلى الله عليه وآله): الفقهاء أُمناء الرسل ما لم يدخلوا في الدنيا، قيل: يارسول الله ما دخولهم في الدنيا؟ قال: اتّباع السلطان فإذا فعلوا ذلك فاحذروهم على دينكم)[١].

وهذه الرواية بحسب الموازين المتعارفة في نقد الأسانيد لابدّ وأن لا تُعدّ صحيحة لأنّ حسين بن يزيد النوفلي لم يُوثّق، إلاّ أنّ هناك طرقاً لتصحيح الرواية، منها: ما ذكره المحدث النوري في المستدرك من إقامة القرائن على نقل الأجلاّء منه[٢]، ولذا حكم بصحة الرواية، ومنها: وجود النوفلي في إسناد تفسير القمي، وفي إسناد

(١) الكافي ١/ ٣٧.

(٢) خاتمة المستدرك ٤/ ١٦٠.

كامل الزيارات، إلاّ أنّ هذه الطرق كلها مخدوشة من وجهة نظرنا ولا يمكن الاعتماد عليها، وقد نقل شبيه هذه الرواية في المستدرك عن كتاب النوادر للسيد فضل الله الراوندي باسناد صحيح عن موسى بن جعفر (عليه السلام)[1] وهذا الكتاب ملخّص دعائم الإسلام تقريباً، وفي الدعائم نقل مثل ما في النوادر ـ على ما في المستدرك[2] ـ وقد ذكر المحدث النوري جهات لاعتبار كتاب النوادر، ومن راجع المستدرك يرى عدم تمامية الجهات وعدم صحة السند.

وأمّا كتاب دعائم الإسلام فهو للقاضي نعمان المصري الاسماعيلي، وفي هذا الكتاب أبحاث كثيرة، وفي المستدرك بحث مفصل في إثبات حجية هذا الكتاب[3]، إلاّ أنّ القاضي نعمان الإسماعيلي من أهمّ قضاة طائفة الإسماعيلية وتمام روايات هذا الكتاب مراسيل، والذي يدل عليه التاريخ أنّه لم يكن للاسماعيلية من بدو ظهورهم اهتمام بالأحاديث، بل كان اهتمامهم بالأمور الإجتماعية والسياسية ومعارضتهم لبني العباس إلاّ أنّهم بعد تشكيلهم دولة في مصر ـ وفي إفريقيا احتاجوا إلى الأحاديث فجمعوا أحاديث من هنا وهناك، وبعض أحاديث هذا الكتاب من أحاديثنا، وقد يُذكر في هذا الكتاب أحاديث من الأئمة المتأخرين الذين لا يقول الإسماعيلية بإمامتهم، وقد عدّ بعض المتأخرين كشيخ الشريعة في إفاضات الغدير هذا الكتاب من الكتب المهمة بحيث يمكن تصحيح بعض متون الكافي به، وعلى أيّ نحو كان فهذا الكتاب كتاب في غير أهل ملّتنا ورواياته مراسيل.

---

(١) مستدرك الوسائل ١٣/ ١٢٢.

(٢) مستدرك الوسائل ١٧/ ٣١٢.

(٣) انظر: خاتمة المستدرك ١/ ٣٥.

ومنها: ما عن أبي عبد الله (عليه السلام)، قال: (العلماء أُمناء والأتقياء حصون، والأوصياء سادة)[1].

وهذه الرواية مضافاً إلى وجود محمد بن سنان في سندها، فإنّ فيها شبهة الإرسال لأنّ محمد بن سنان من الطبقة السادسة وإسماعيل بن جابر من الطبقة الرابعة، ولا يمكن أن يروي محمد بن سنان عن إسماعيل بن جابر إلاّ مع الواسطة، وهذه الرواية مما لم يذكرها القائلون بولاية الفقيه، إذ هذه الرواية لعلها تدلّ على الخلاف؛ إذ عُدَّ العلماء أُمناء فهم أُمناء على الحلال والحرام، وإنّما يكون السادة الأوصياء، فليس في هذه الرواية بحث، وإنّما البحث في الروايات التي ذكر فيها أُمناء الرسل كرواية الكافي والدعائم والنوادر.

قال العلاّمة المجلسي في مرآة العقول (لأنّهم مستودع علومهم وقد أُمروا بأخذ علومهم منهم. وهكذا في الوافي. والأمين هنا بمعنى المؤتمن، فإنّ العلماء هم الذين يوصلون ويبلّغون أحكام الرسل إلى اتباعهم، حيث إنّ الرسل لا يباشرون جميع اتباعهم، وذلك لعدم تجمّعهم في زمان واحد، فلابدّ وأن تُبلَّغ هذه الأحكام بوسيلة من الوسائل، والوسيلة لإبلاغ أحكامهم كانت منحصرة بالعلماء، والأمين قد يرد بمعنى الثقة، وهذا المعنى ليس بمراد جزماً، إذ جميع العلماء ليسوا بثقات الرسل، وقد يأتي بمعنى المؤتمِن، وقد يأتي بمعنى المؤتمَن بالفتح، وفي هذه الروايات: الأمين بمعنى المؤتمَن بالفتح، أي أنّهم مستودع علوم الرسل، وعليه فالرواية لا تدل على ولاية الفقيه، ولكن المستَدِل بهذه الروايات يريد إثبات ولاية الفقيه فقد قال: أُمناء الرسل، يفيد كونهم أمناء لرسول الله (صلى الله عليه وآله) في جميع شؤونه المتعلّقة برسالته،

(١) الكافي ١/ ٢٥.

وأوضحها زعامة الأُمة، وبسط العدالة الاجتماعية وما لها من المقـدمات والأسـباب. فأمين الرسول أمين في جميع شؤونه وليس شأن رسول الله (صلى الله عليه وآلـه) ذكـر الأحكام فقط حتى يكون الفقيه أميناً فيه، بـل المهـم إجـراء الأحكـام والأمانـة فيـه، ويؤكد ذلك ما في رواية العلل المتقدمة، حيث قال في علل الإمامة: والأمـر بطـاعتهم فإنّ الخلق لما وقفوا على حدّ محدود ـ إلى أن قال ـ: ولا يقوم إلاّ بأن يجعل علـيهم أمينـاً يمنعهم من التعدّي والدخول في ما حظـر علـيهم ـ إلى أن قـال ـ فجعـل علـيهم قـيّماً يمنعهم من الفساد ويقيم فيهم الحـدود، فـإذا ضُـمّ ذلـك إلى قولـه (عليـه السـلام): (الفقهاء امناء الرسل) يُعلم أنّهم أُمناء الرسل لأجل ما ذكره من إجراء الحدود والمنـع عن التعدي والمنع عن اندراس الإسلام[1].

وقد وصف سند راوية العلل فقال: بسند جيد عن الفضل بن شاذان[2].

أما مع قطع النظر عن رواية العلل فالقول بأنّ إطلاق الرواية يـدل عـلى ائـتمان الرسل للفقهاء في جميع ما يمكن الائتمان، فمخدوش بما ذكرنا في البحث السـابق مـن أنّ حذف الملابسات قد يكون بداعي إفهام العموم، وقد يكون مـن أجـل الوضـوح، فإنّ أظهر وأوضح شؤونهم (عليهم السلام) هو التبليغ والتبشير والتنذير، ومع ذلـك لا يمكن القول بالإطلاق اعتماداً على حذف الملابسات، مضافاً إلى أنّ (أُمناء الرسـل) ظاهر في أنّ الفقهاء أُمناء الرسل فيما أُرسلوا به من الأحكام، لا فيما جعل للرسـل مـن الولاية والزعامة، أضف إلى ذلك أنّه لم يقل أحد من المتقدمين بدلالة هـذه الروايـات

---

(١) كتاب البيع (للسيد الخميني (قدس سره)): ٢/ ٤٧٣.

(٢) كتاب البيع (للسيد الخميني (قدس سره)) ٢/ ٤٦٣.

على الولاية، نعم بعد القول بولاية الفقيه عند الأواخر، أي: قبل خمسمائة عام تقريباً استدل بهذه الروايات، ومن الواضح عدم تبادر هذا المعنى من الرواية.

وأما القرينة التي أُقيمت فهي مخدوشة من وجهين:

الوجه الأول: إنّ ما ذُكر: (بسند جيد عن الفضل بن شاذان) غير صحيح، وذلك لما ذكرناه في بحث الفقه مفصلاً من أنّ الشواهد تدل على أنّ كتاب العلل من مصنفات الفضل بن شاذان، ولذا يقول: قال الفضل بن شاذان: وفي العلل كثيراً ما يقول الصدوق: غلطَ الفضل، وقد حذف في العيون المواد التي كانت غلطاً من باب التصحيح الولائي، نعم في ذيل الكتاب يقول علي بن محمد بن قتيبة الذي لم يوثق وإن نقل عنه الكشي بعض الأمور عن النيسابور بما مضمونه إني قلت للفضل بن شاذان إنّ العلل التي تذكرها هل من نتاج عقلك وأفكارك أو لا؟ قال علي بن محمد بن قتيبة نقلاً عن الفضل بن شاذان ـ والعهدة عليه ـ أنّ هذه الأمور مما سمعته مراراً في مجالس متعددة عن علي بن موسى الرضا[1](عليه السلام)، ونحن حينما نراجع ترجمة الفضل نرى شواهد قطعية كثيرة على أنّه لم يدرك الإمام الرضا (عليه السلام) بل كان أبوه من أصحاب الجواد (عليه السلام).

الوجه الثاني: من الخدشة أنّ (الأمين) في رواية العلل بمعنى الثقة، والأمين في رواية الكافي والدعائم بمعنى المؤتمن وفرق بين الأمين بمعنى المؤتمن والأمين بمعنى الثقة.

الطائفة الثالثة: ماتدل على أنّ الفقهاء خلفاء النبي (صلى الله عليه وآله)، بتقريب أنّ مقتضى إطلاق هذه الروايات ثبوت جميع شؤون النبي التي منها تشكيل

---

(١) عيون أخبار الرضا (عليه السلام) ١/ ١٢٧.

دولة وزعامتها للفقهاء،والروايات الدالة عن أنّ الفقهاء خلفاء النبي (صلى الله عليه وآله) على قسمين:

القسم الأول: ما نقل مرسلاً وهو مرسلة الصدوق، ففي الفقيه، وفي الوسائل: قال: أمير المؤمنين (عليه السلام): قال رسول الله (صلى الله عليه وآله): (اللّهم ارحم خلفائي، قيل: يا رسول الله (صلى الله عليه وآله) ومن خلفاؤك؟ قال: الذين يأتون من بعدي يروون حديثي وسنتي)[1] وفي عوالي اللئالي مثله[2].

قد يقال ـ كما قيل ـ بأنّ مرسلات الصدوق إذا كانت جزمية كما إذا قال: قال النبي، أو قال أمير المؤمنين، فهي حجة وليست بأقلّ من مراسيل ابن أبي عمير، بخلاف ما إذا لم تكن جزمية كما إذا عبر برُوي، والبحث في هذه الحيثية بحث مفصل تعرضنا له في الجملة في مبحث (لا ضرر) حيث ذكرنا بأننا لو لاحظنا ما ذكره الصدوق في أول كتابه من أنه لا يذكر إلاّ ما يكون حجة بينه وبين ربه، فهذا يعم كلتا الطائفتين، أي: ما ذُكرت على نحو الجزم وما ذُكرت لا عن جزم وما ذُكرت مع المسانيد، والحال أنّ حكم الصدوق بصحة ما رواه مبتن على الاطمئنان الحاصل للصدوق، ومن الواضح عدم حجية اطمئنانه بصدور رواية بالنسبة لنا، ولازم ذلك عدم التفكيك بين ما ذكر مسنداً وبين ما ذكر مرسلاً.

إن قلت: فلماذا يعبّر الصدوق في مورد بـ: «قالَ» وفي مورد بـ: «رُوِيَ».

قلنا: إنّ ما ذكرنا الآن ناف لأن يكون بين التعبيرين فرق، وثانياً في بعض الروايات مع أنّها رواية واحدة إلاّ أنّ له تعبيرات مختلفة، كما في روايات العلل، فإن

---

(١) من لا يحضره الفقيه ٤/ ٤٢٠، وسائل الشيعة ٢٧/ ٩١.

(٢) عوالي اللئالي ٤/ ٥٩.

الصدوق قد روى جميع كتاب العلل في العيون، فقد يعبر بـ: «قال» الرضا في علله، وقد يقول: وفي العلل المنسوب إلى الفضل الذي يرويه عن الرضا، أو يقول عن الفضل، فلا يمكن من اختلاف التعابير الحكم بصحة ما عبر عنه بـ: «قال»، وعدم الحكم بصحة ما عبر بـ «رُوي» وأشباهه، مضافاً إلى أنّه لو كان النقل الجزمي حجة فلا يفرّق بين الصدوق وغيره من الرواة، فمراسيل الصدوق ليس على قسمين من حيث الحكم، وذلك لأنّ مصادره كمصادر الآخرين.

القسم الثاني: ما نقل مسنداً، وتوجد في المقام ثلاث روايات:

الرواية الأُولى: رواية صحيفة الرضا (عليه السلام) ففي العيون في أخبار الرضا (عليه السلام) وفي الوسائل عن الرضا (عليه السلام) عن آبائه، قال: قال رسول الله (صلى الله عليه وآله): اللّهم ارحم خلفائي ـ ثلاث مرات ـ فقيل له: يا رسول الله ومن خلفاؤك؟ قال: الذين يأتون من بعدي ويروون عني أحاديثي وسنتي، فيعلّمونها الناس من بعدي)[1] والصدوق يروي صحيفة الرضا بأسانيد ثلاثة، وأسانيده المباشرة مِن الذين أدركهم الصدوق في سفره إلى خراسان، وهم من العامة، فهو كان يسافر طلباً للأحاديث، وفي أحد أسفاره في طريق خراسان قد أخذ صحيفة الرضا من العامة بأسانيده الثلاث، ولا يمكن تصحيح صحيفة الرضا، ولصحيفة الرضا نسخ غير هذه النسخة التي رواها الصدوق كنسخة الطبرسي.

الرواية الثانية: ما رواه الصدوق في المجالس: (الحسين بن أحمد بن إدريس، قال: حدثنا أبي عن محمد بن أحمد بن يحيى بن عمران الأشعري، عن محمد بن علي عن

(١) عيون أخبار الرضا ١/ ٤٠، وسائل الشيعة ٢٧/ ٩٢، واللفظ للثاني.

عيسى بن عبد الله العلوي عن أبيه عن آبائه عن علي (عليه السلام)، مثله وزاد: ثم يعلّمونها أُمتي)[١]،وهذا السند مظلم إذ لا يُعلم من هم محمد بن احمد ومن بعده.

الرواية الثالثة: ما رواه الصدوق في معاني الأخبار عن أبيه عن علي بن إبراهيم عن أبيه عن النوفلي عن اليعقوبي عن عيسى بن عبد الله العلوي عن أبيه عن جده عن علي (عليه السلام) مثله[٢]. وهذا السند كسابقه مظلم ولا إعتبار بهذه الأسانيد، وشبيه هذه الرواية ما ذكر في المستدرك مرسلاً من كتاب الراوندي عن كتاب لب الالباب عن النبي (صلى الله عليه وآله) قال: (رحمة الله على خلفائي) قالوا: وما خلفاؤك؟ قال: الذين يحيون سنتي، ويعلّمونها عباد الله، ومن يحضره الموت وهو يطلب العلم...)[٣] ويشبهها ما نقل في المستدرك أيضاً عن المجموع الرائق لسيد هبة الله[٤] وهي مرسلة.

والكلام هنا في مفاد هذه الروايات مع قطع النظر عن أسنادها، فقد قال البعض: (معنى خلافة رسول الله (صلى الله عليه وآله) أمرٌ معهود من أول الإسلام، ليس فيه إبهام، والخلافة لو لم تكن ظاهرة في الولاية والحكومة، فلا أقلّ من أنّها القدر المتيقن منها ، وقوله (صلى الله عليه وآله): «الذين يأتون من بعدي» معرّف للخلفاء، لا محدّد لمعناها، وهو واضح. مع أنّ الخلافة لنقل الرواية والسنة لا معنى لها؛ لأنّ رسول الله (صلى الله عليه وآله) لم يكن راوياً لرواياته، حتى يكون الخليفة قائماً مقامه في ذلك)[٥].

---

(١) الأمالي للصدوق: ٢٤٧.

(٢) معاني الأخبار ٣٧٤ـ ٣٧٥.

(٣) مستدرك الوسائل ١٧/ ٣٠٠.

(٤) مستدرك الوسائل ١٧/ ٣٠٠.

(٥) كتاب البيع (للسيد الخميني (قدس سره)) ٢/ ٦٢٨ ـ ٦٢٩.

ويمكن الجواب عن ذلك بأنّ الخليفة تُستعمل في معنيين:

الأوّل: السلطان الأعظم، وليس في هذا المعنى، المعنى الاشتقاقي للخليفة، وهذا المعنى من المعاني المستحدثة بعد النبي الأكرم (صلى الله عليه وآله) حينما أرادوا التصدّي للأمور بعد النبي (صلى الله عليه وآله) وسمّوا أنفسهم بالخلفاء.

الثاني: المستخلف ممن قبله، وفي مفردات الراغب: (الخلافة: النيابة عن الغير إما لغيبة المنوب عنه وإمّا لموته وإمّا لعجزه وإمّا لتشريف المستخلف)[1]، وبعد ما ظهر من معنى الخلافة، نقول: إنّه لو كان شخص ذا مناصب متعددة مثل ما إذا كان مديراً لمدرسة ومعلّماً فيها ومأموراً بحفظ نظام المدرسة والتحفظ على درجات الطلاب إلى غير ذلك من الأمور، فلو قال هذا الشخص للطلاّب: إذا غبتُ فمن كانت درجاته كذا فهو خليفتي عليكم، فهل يمكن هنا الأخذ بالإطلاق بفتح غرفة المدير وتغيير نظام المدرسة بما يروه أحسن إلى غير ذلك، أو لا يمكن؟ بل غاية ما تدل عليه هذه الجملة أنّ الممتازين من الطلاب يقومون بتعليم الآخرين في غياب المدير الذي له مناصب متعددة ومنها التدريس، مضافاً إلى ذكر الحيثية التي يستخلفون فيها في الرواية: (الذين يأتون من بعدي ويروون أحاديثي وسنتي فيعلّمونها الناس من بعدي) فالقدر المتيقن من الاستخلاف هو الاستخلاف في التعليم، مضافاً إلى أنّ الرواية لو كانت دالة على الولاية فانما تدل على ولاية الرواة لا على ولاية الفقيه، والظاهر أنّ الرواية تدل على أنّ رواة الأحاديث والسنة بما أنّهم يعلّمون الناس أحكامهم من بعد رسول الله (صلى الله عليه وآله) فهم الذين يديمون مرام النبي (صلى الله عليه وآله) ومسلكه، وليس للخليفة ما وراء ذلك معنى، هذا هو القدر

---

(١) مفردات غريب القرآن ١٥٦.

المتيقن منه، أضِف إلى ذلك أنّه لم يخطر ببال أحد ممن روى هذا الحديث من العامة والخاصة ما ذكر من السلطنة والخلافة.

الطائفة الرابعة: من الروايات التي استُدل بها لولاية الفقيه، ما تدل على أنّ الفقيه كافل لأيتام أهل البيت (عليهم السلام)، وهي عدة روايات غالبها في التفسير المنسوب إلى الإمام العسكري (عليه السلام)، ونقلها في المستدرك فقال: ويقال للفقيه: (أيّها الكافل لأيتام آل محمد (عليهم السلام) الهادي لضعفاء محبيهم ومواليهم قف حتّى تشفع عمن أخذ عنك)[1] بتقريب أن الكافل هو القائم بأمر اليتيم المربّي له، وعليه يكون الناس تحت كفالة الفقيه، والفقيه هو الذي يتزعّمهم.

وهذا التفسير فيه أبحاث طويلة في ثبوته وعدم ثبوته، وقد ألّف العلامة البلاغي رسالةً في ذلك، وأنّه ليس بثابت من الإمام، وبعضٌ أراد إثباته بقرائن، والظاهر أنّ هذا الكتاب من الكتب التي وصل إلى الصدوق في سفره إلى استرآباد، ومع قطع النظر عن السند فهذه الرواية وأشباهها مما لا تدل على ولاية الفقيه، إذ الفقيه هاد ومربّ لضعفاء محبيهم ومواليهم بتعليمهم الأحكام، ولذا يقال له يوم القيامة: قف حتى تشفع عمن أخذ عنك.

وهذه هي الروايات التي استدل بها لثبوت الولاية بكلتا مرحلتيه من الولاية في الأمور العامة والولاية العامة للفقيه.

وهناك روايات استُدل بها لاثبات خصوص الحكومة للفقيه، أي: الولاية في الأمور العامة فقط، وهي عدة روايات:

---

(١) مستدرك الوسائل ١٧/ ٣٢٠.

الرواية الأُولى، ولعلّها أهمّ هذه الروايات، وهي: مقبولة عمر بن حنظلة التي هي معتبرة عندنا، فقد استدل جمع كثير بهذه الرواية: (سألت أبا عبد الله (عليه السلام) عن رجلين من أصحابنا بينهما منازعة في دَيْن أو ميراث فيتحاكمان إلى السلطان أو إلى القضاة أيحلّ ذلك؟ قال: من تحاكم إليهم في حق أو باطل فانّما تحاكم إلى الطاغوت وما يحكم له فانما يأخذ سحتاً وإن كان حقاً ثابتاً لأنّه أخذه بحكم الطاغوت وقد أمر الله أن يُكفر به، قال الله تعالى: (يريدون أن يتحاكموا إلى الطاغوت وقد أُمروا أن يكفروا به)...

فقال البعض ـ تمهيداً لمعرفة قوله (عليه السلام) (فإنّي قد جعلته حاكماً) ـ: (وهذه الآية أيضاً مفادها أعمّ من التحاكم إلى القضاة وإلى الولاة، لو لم نقل بأنّ الطاغوت عبارة عن خصوص السلاطين والأُمراء؛ لأنّ الطغيان والمبالغة فيه مناسب لهم لا للقضاة، ولو أُطلق على القضاة يكون لضرب من التأويل، أو بتبع السلاطين الذين هم الأصل في الطغيان، ويظهر من المقبولة التعميم بالنسبة اليهما)[1].

ونحن نقول: لو كان الطاغوت كما قيل عبارة عن السلاطين والأُمراء، يمكن أن يكون لما ذهبوا إليه من أن المراد من الحاكم هو السلطنة وجه، ولكن الطاغوت ليس عبارة عن السلاطين والأُمراء، فإنّ العرب في الجاهلية لم يكن لهم نظام قضائي، وكانوا يتحاكمون إلى شيخ العشيرة والقبيلة إذا حدث نزاع في العشيرة، وكانوا يتحاكمون إلى الكهنة والأصنام بنحو الإستقسام بالأزلام وأمثال ذلك إذا كان النزاع بين عشيرة وعشيرة[2]، أضف إلى ذلك أنّ الآية المباركة مدنيّة باتفاق المفسرين، وسبب

(١) كتاب البيع (للسيد الخميني (قدس سره)): ٢/ ٦٤٠.

(٢) انظر: تاريخ التمدن الإسلامي.

نزول الآية المباركة هو أنّ بعض المنافقين أرادوا رفع النزاع مع بعض اليهود على نحو التحاكم في الجاهلية فنزلت الآية الشريفة، ومن الواضح أنّ الكاهن وغيره من الذين كان يُرجع إليهم في المنازعات ولم تكن لهم القوة التنفيذية، وفي مفردات الراغب: (والطاغوت عبارة عن كل مُتَعد، وكل معبود من دون الله ـ إلى أن يقول ـ (يريدون أن يتحاكموا إلى الطاغوت) فعبارةٌ عن كل متعد، ولما تقدم سُمّي الساحر والكاهن والمارد من الجن والصارف عن طريق الخير طاغوتاً)[1]. وقال الطبرسي: (إنّ المراد بالطاغوت في الآية كعب بن أشرف، وقيل غيره ـ إلى أنْ يقول ـ: وروى أصحابنا عن السيّدين الباقر والصادق (عليهما السلام) أنّ المعني به كل من يتحاكم إليه ممن يحكم بغير الحق)[2].

فليس الطاغوت عبارة عن السلاطين والأُمراء كما قيل؛ إذ لم يكن في زمن النبي (صلى الله عليه وآله) في جزيرة العرب سلطان وأمير حتى يقال بأنه القدر المتيقن من الطاغوت، بل القدر المتيقن منه من يحكم بالجور أو ماينسب إليه الحكم كالأصنام، مضافاً إلى أنّه لم يكن للطاغوت قوة تنفيذية.

وذكر البعض تمهيداً لمعرفة الرواية أنّ السلطان غير القضاة، والتحاكم في تلك الأزمنة كان على نحوين تحاكم إلى السلطان وتحاكم إلى القضاة، والتحاكم إلى السلطان كان في المظالم الواضحة وفي موارد وضوح الحق، والتحاكم إلى القضاة كان في الأمور المختلف فيها، واستنتج من ذلك أنّ وظيفة الولاة ووظيفة القضاة مجعولة للفقيه، حيث قال: كما لا شبهة أيضاً في أن مطلق المنازعات داخلة فيه ـ سواء كانت في

---

(١) مفردات الراغب، مادة (طغى).

(٢) مجمع البيان، تفسير الآية ٦٠ من سورة النساء.

الاختلاف في ثبوت شيء ولا ثبوته، أو التنازع الحاصل في سلب حق معلوم من شخص أو أشخاص، أو التنازع الحاصل بين طائفتين المنجر إلى قتل وغيره ـ الذي كان المرجع بحسب النوع فيها هو الوالي لا القاضي[1].

وهذا الذي ذكره أيضاً غير تام، لأنّ السلطان كان يُطلق على الوالي ورئيس الشرطة والمحافظ ونفس الخليفة، وذكر السلطان في قبال القاضي في الرواية لأحد أمرين، إمّا من جهة اتّحاد الوالي والقاضي في بعض البلدان ، كما في كتاب نظام الحكم، فيكون الوالي مجمع العنوانين فيصح التعبير بأنّه يتحاكم إلى السلطان أو إلى القضاة ، وإما من جهة ديوان المظالم الذي شكّله بعض الأُمويّين وكان هو المرجع في المنازعات التي بين الأُمراء أو بين بعض الرعايا مع الأُمراء أو القضاة، وكان يتصدى لهذا القضاء نفس الخليفة، وفي قباله القضاء بين الرعايا إذا حدثت بينهم منازعة.

إذاً فإنّ ما ذُكر من أنّ السلطان في قبال القضاة: (فيتحاكما إلى السلطان أو إلى القضاة) دليل على أن ما للسلطان وللقضاة للفقيه أيضاً، وأنّ التحاكم إلى السلطان كان في المظالم الواضحة، والتحاكم إلى القضاة كان في صورة عدم وضوح الحق.

ويمكن الجواب عنه بما يلي:

إنّ المستدِل لم يُقم شاهداً على ما يدّعيه من التحاكم إلى السلطان فيما إذا كان الحق واضحاً، والتحاكم إلى القضاة فيما إذا لم يكن الحق واضحاً، بل يمكن القول بأنّه لا شاهد له من التاريخ والروايات، بل غير موافق مع الشواهد، إذ ذُكر في باب القضاء بأنّ المدعى عليه قد يُقرّ وقد يُنكر، ففي صورة الإقرار يكون الحق واضحاً ولكن مع ذلك فهو داخلٌ في التحاكم، وكذا بُحث في القضاء بأنّه هل يعمل القاضي

---

(١) كتاب البيع (للسيد الخميني (قدس سره)) ٢/ ٦٣٩.

بعلمه أو لا؟ فعلى القول بجواز عمل القاضي بعلمه يكون الحق واضحاً، ومع ذلك فهو داخل في القضاء، نعم قد شُكّل ديوان المظالم في عهد عبد الملك بن مروان وكان رئاسة الديوان مع الخليفة، ثم من بعده عمر بن عبد العزيز، ثم في زمن العباسيين كان ديوان المظالم دائراً، وقد ذَكر جمعٌ شرحَ هذا الديوان، منهم: جرجي زيدان، وقبله ابن العربي في كتابه آيات الاحكام، وملخّص ما يقوله ابن العربي: هو أنّ التنازع إما يكون بين الضعيفين فيقوّي القاضي أحدهما على الآخر، وإمّا إذا كان التنازع بين قوي وضعيف أو بين قويين ـ والمراد من القوة أن يكون أحد المتنازعين أو كليهما ذا منصب حكومي أو من أقرباء السلطان ـ فبما أنّ سلطة القاضي كانت بين الرعايا ولم تكن لها سعة، لم يكن القاضي متمكناً من فصل الخصومة إذا كان النزاع بين قويّين أو قويّ وضعيف، فلذا شُكّل ديوان المظالم ورئاسة هذا الديوان كانت للخليفة، وفي صدر الإسلام كانت رئاسة جميع الأمور للنبي (صلى الله عليه وآله)، وهكذا بعض خلفائه، ثم بعد ذلك لكثرة المشاغل وسعة دائرة البلاد الاسلامية، حُوّل القضاء إلى شخص والخلافة إلى شخص آخر وهكذا، وهذا هو الحال في سائر البلدان، فقد يكون البلد يقتضي تعيين شخصين: أحدهما للولاية، والآخر للقضاء، وقد لا يكون البلد مقتضياً لتعيين أكثر من واحد، فيعيّن شخصٌ واحد للقضاء والولاية، والترديد في الرواية ناظر إلى هذه الحيثية، والمراد بالسلطان في الرواية، من له السلطة لا نفس الخليفة، كما في رواية (أيّما مؤمن قدّم مؤمناً في خصومة إلى قاض، أو سلطان جائر فقضى عليه بغير حكم الله فقد شركه في الإثم)[1] والمراد بالسلطان هو الوالي، والشاهد على ذلك

(١) الكافي ٧/ ٤١١.

صحيحة عبد الله بن سنان (عن أبي عبد الله (عليه السلام): (إذا تقدّمْتَ مع خصم إلى وال، أو إلى قاض فكن عن يمينه)[١].

والخلاصة فإنّ الوالي قد يكون قاضياً فيما إذا لم يكن هناك قاض معين أو لقلة الأشغال. وكيفما كان، لم يكن ديوان المظالم من جهة المظالم الواضحة كما قيل، وعلى فرض التسليم لا يكون مرجع قوله (عليه السلام) (فإني قد جعلته حاكماً)[٢] إلاّ إلى فصل الخصومة، وأمّا إدارة شؤون المملكة بالتصرف في الأمور العامة، فهو أمر لا يُستفاد من الرواية، إذ ليس معنى جعل البديل في حيثية فصل الخصومة، كونه بديلاً عنه في سائر الشؤون أيضاً.

ثم قال المستدِل: (فاتضح من جميع ذلك أنّه يُستفاد من قوله (عليه السلام) «فإنّي قد جعلته حاكماً» أنّه (عليه السلام) قد جعل الفقيه حاكماً فيما هو من شؤون القضاء وما هو من شؤون الولاية، فالفقيه ولي الأمر في البابين، وحاكم في القسمين، سيّما مع عدوله (عليه السلام) عن قوله: «قاضياً» إلى قوله: «حاكماً»، فإنّ الأوامر أحكام وأوامر الله ونواهيه أحكام الله تعالى، بل لا يبعد أن يكون القضاء أعمّ من القضاء ...)[٣]، فترى أنّه يدّعي بأنّ عدول الإمام من قاض إلى حاكم شاهد على نصب الفقيه والياً وقاضياً، والحال أنّ الحاكم لم يأت بمعنى الوالي، ونحن تتبّعنا كثيراً في ذلك ولم نر في كلمات المتقدّمين أن يذكر الحاكم بمعنى الوإلى، نعم ذُكر ذلك في ألسنة متأخري المتأخّرين، والحاكم في اللغة هو القاضي وقد يطلق على من ينفّذ حكم القاضي، وكما قلنا فإنّ الحاكم لم يُستعمل في كتب اللغة وغيرها بمعنى الوالي

---

(١) وسائل الشيعة ٢٧/ ٢١٨.

(٢) تقدم تخريجها.

(٣) كتاب البيع (للسيد الخميني (قدس سره)) ٢/ ٤٧٩.

والسلطان، وكانوا يعبّرون عن الوالي بالعامل، فلذا نرى في نهج البلاغة وغيره من الكتب، يقال: (ومن كتاب له (عليه السلام) إلى عامله أو إلى عمّاله)[1]، أو يعبّر بالوالي، ولم يُعبّر في الكتب عن الوالي بالحاكم، نعم في كتاب المنجد وفي دائرة المعارف الإسلامية ذُكر بهذا المعنى: (حكم يحكم حكماً وحكومة في البلاد: تولّى إدارة شؤونها فهو حاكم)، وهذا المعنى معنىً مستحدث ومن مصطلحات المتأخرين، ولعل هذا مأخوذ من العثمانيين أو الإيرانيين حيث كانوا يطلقون الحكومة على مَن يتولّى إدارة شؤون البلاد، فيُقال: الحكومة العثمانية، ونحن كما أشرنا، تتبعنا كثيراً في الآيات والروايات وكتب العامة والخاصة لنرى أنّ الحاكم هل استعمل بمعنى الوالي والسلطان أو لا؟ ولم نر في كلمات المتقدمين استعمال هذا اللفظ بهذا المعنى، فليس في الرواية عدول حتى يقال: لا سيما مع عدوله (عليه السلام). مضافاً إلى صدر الرواية وذيلها لا تدل إلاّ على جعله قاضياً، حيث إنّ موضوع السؤال عن المنازعة في دَيْن أو ميراث، وبعد ما نهى الإمام (عليه السلام) من مراجعة السلطان أو القضاة، يسأل الراوي: كيف يصنعان، فأمر الإمام (عليه السلام) أن ينظرا أو انظر إلى من روى حديثنا ونظر في حلالنا وحرامنا وعرف أحكامنا فليرضوا به حكماً، ولا ريب في أنّ الحكم بمعنى القاضي: (فإنّي قد جعلته عليكم حاكماً).

وهناك تقريب آخر مذكور في الرسائل الجديدة، وبما أنّه أضعف مما تقدم فلا نتعرض له.

هذا تمام الكلام في الرواية الأولى التي استُدل بها لولاية الفقيه في الأمور العامة فقط، وقد ظهر عدم تمامية الاستدلال بها.

---

(١) انظر: نهج البلاغة ٣/ ١٨، كتاب ١٨.

الرواية الثانية: التي استُدل بها لولاية الفقيه في الأمور العامة، ما في الكافي، عن محمد بن يحيى، عن أحمد بن محمد، عن ابن محبوب، عن علي بن أبي حمزة، قال: سمعت موسى بن جعفر (عليه السلام) يقول: «إذا مات المؤمن بكت عليه الملائكة وبقاع الارض التي كان يعبد الله عليها، وأبواب السماء التي كان يصعد فيها بأعماله، وثلم في الإسلام ثلمة لايسدّها شيء لأنّ المؤمنين الفقهاء حصون الإسلام كحصن سور المدينة لها»[1] .

وراوي هذه الرواية علي بن أبي حمزة البطائني وليس لنا طريق لتوثيقه إلاّ رواية ابن أبي عمر عنه، إلاّ أنّ هذا معارَض بتضعيف الغير له، وهو من الواقفية وممّن وقف قِبال الإمام الرضا (عليه السلام)، وهذه الرواية مضافاً إلى ضعف سندها، فإنه يوجد تهافت بين صدرها وذيلها، فإنّ في صدرها هكذا: (إذا مات المؤمن ...) وفي ذيلها وفي مقام التعليل: (لأنّ المؤمنين الفقهاء ...) فيدور الأمر بين أن يكون الفقيه محذوفاً في الصدر أو يكون الفقهاء في الذيل زائداً، وما قيل بأنّ أصالة عدم الغفلة عن الزيادة مقدم، فيما إذا دار الأمر بين أصالة عدم الغفلة عن الزيادة وبين أصالة عدم الغفلة عن النقيصة، غير صحيح، كما ذكرنا ذلك مراراً ولا سيما في مبحث (لا ضرر)، فلابدّ من تصحيح الرواية بالمؤيّدات الخارجية.

ومما يؤيد زيادة الفقهاء في هذه الرواية ما في الكافي بسند صحيح عن سهل بن زياد، وعلي بن إبراهيم، عن أبيه جميعاً، عن ابن محبوب، عن علي بن رئاب ـ الذي هو من الأجلاّء ـ قال: (سمعت أبا الحسن الأول (عليه السلام) يقول: ...)[2] وهذه

---

(١) الكافي ١/ ٣٨.

(٢) الكافي ٣/ ٢٥٤.

الرواية عين تلك الرواية وليس فيها كلمة الفقهاء بل الموجود: (لأنّ المؤمنين حصون الإسلام).

وربما يقال بأنّ لوجود كلمة الفقهاء أيضاً مؤيد، وهو ما في الكافي في باب فقد العلماء عن علي بن إبراهيم، عن أبيه، عن ابن أبي عمير، عن بعض أصحابه، عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال: إذا مات المؤمن الفقيه ثلم في الإسلام ثلمة لا يسدّها شيء)[1] إلاّ أنّ كثرة رواية ابن أبي عمير عن علي بن حمزة مانع من الوثوق بهذه الرواية، إذ ربما يكون المراد من بعض الأصحاب هو علي بن أبي حمزة، وإن كان المروي عنه في هذه الرواية أبو عبدالله (عليه السلام)، فلا يمكن تأييد الرواية بهذه الرواية.

وربما يقال تأييداً لوجود كلمة الفقهاء بأنّ ما ذكر في الرواية من الثلمة في الإسلام (ثلمة لايسدها شيء وبكت عليه الملائكة وأبواب السماء)، مما لا تناسب الأفراد المتعارفين، بل تناسب الفقيه، وهذا شاهد على سقط كلمة الفقيه في الصدر. كما أنّه لا يوجد: (ثلم في الإسلام ثلمة) في الرواية التي رواها علي بن رئاب.

قال المستدِل: (وأمّا الرواية الأُخرى التي ذكر فيها (المؤمن) فليس فيها تلك الجملة، ولهذا ليس من البعيد سقوط لفظة (الفقيه) من قوله: (إذا مات المؤمن بكت عليه...)[2].

ولكن الحقّ أنّ فيها أيضاً جملة (وثلم في الإسلام ثلمة). وعلى فرض سقوط الفقيه في الصدر، فهل تدل الرواية على ولاية الفقيه أو لا؟ ربما يقال بأنها لا تدل على ولاية الفقيه، فإنّ الفقيه كما ذكرنا في أوائل هذا المبحث له معان متعددة، والظاهر أنّ

---

(١) الكافي ١/ ٣٠.

(٢) كتاب البيع (للسيد الخميني (قدس سره)) ٢/ ٤٧١.

المراد بالفقيه هو البصير في أمر الدين، إذ كان هذا اللفظ يستعمل أولاً في البصير بـأمر الدين، وليس المراد به المستنبِط للأحكام الشرعية الفرعية من أدلتها التفصيلية.

وقال المستدِل: (بعد ما علم بالضرورة ومرت الإشارة إليه مـن أنّ في الإسـلام تشكيلات وحكومـات بجميـع شـؤونها لم يبـق شـك في أنّ الفقيـه لا يكـون حصـناً للإسلام كسور البلد له إلاّ بأن يكون حافظاً لجميع الشؤون من بسط العدالة، وإجراء الحدود، وسدّ الثغور، وأخذ الخراجات والضرائب، وصرفهـا في مصـالح المسـلمين، ونصب الولاة من الأصحاب، وإلاّ فصِرف الأحكام ليس بإسلام)[1].

وهذا الاستدلال كما ترى، فإنّ الفقيه بما أنّه يُدافع عـن الإشـكالات الـواردة، فقد عبّر عنه بحصن الإسلام، فبما أنّه يمنع حوزة الإسلام مـن تسرّـب مـا في أذهـان الكفار إلى المسلمين، يُعبّر عنه بحصن الإسلام، ولا يمكن استفادة ولايـة الفقيـه مـن هذه الرواية، إذ هذه الرواية كما تشمل الفقهاء الموجودين تشمل أيضاً الفقهـاء الـذين كانوا في عصر الأئمّة (عليهم السلام) مع أنّ الأئمّة (عليهم السلام) هـم ولاة الأمـر وليس للفقهاء مع وجود الأئمة (عليهم السلام) أيّ ولاية، فظهر أنّ الاستدلال بهـذه الرواية بعيد في نفسه مع قطع النظر عن ضعفها واحتمال زيادة كلمة الفقهاء في الذيل.

الرواية الثالثة: رواية تحف العقول وهي طويلة جداً وفيها: (وأنتم أعظم الناس مصيبة لما غلبتم عليه من منازل العلماء لـو كنـتم تسـعون. ذلـك بـأن مجـال الأمـور والاحكام على ايدي العلماء بالله الأُمناء على حلالـه وحرامـه فـأنتم المسـلوبون تلـك المنزلة وما سلبتم ذلك إلاّ بتفرقكم عن الحق)[2]. وفي ذيل الرواية: (ولو صـبرتم عـلى

---

(١) كتاب البيع (للسيد الخميني (قدس سره)) ٢/ ٤٧١ ـ ٤٧٢.

(٢) تحف العقول: ٢٣٨.

الأذى وتحمّلتم المؤونة في ذات الله كانت أُمور الله عليكم ترد وعنكم تصدر واليكم ترجع، ولكنكم مكّنتم الظلمة من منزلتكم واستسلمتم أُمور الله في أيديهم)[١]، ربما يقال بأنّ هذه الرواية الشريفة تدلّ على أنّ جميع المناصب والمنازل للعلماء بالله، وربما يقال بأنّ هناك رواية أخرى تدل على ثبوت هذه المناصب للعلماء مثل ما في المستدرك نقلاً عن الاختصاص، عن إسحاق بن عمار، قال: سأل رجل أبا عبدالله (عليه السلام) عن الدخول في عمل السلطان، قال: (هم الداخلون عليكم، أم أنتم الداخلون عليهم؟ فقال: لا بل الداخلون علينا، قال: لا بأس بذلك)[٢]، وما ذكره المحقق الاصبهاني في حاشيته على المكاسب من أنّ المراد بالعلماء الأئمّة[٣] ممّا لا يتلاءم مع صدر وذيل الرواية.

والبحث في هذه الرواية، في جهتين:

الجهة الأُولى: في سندها.

الجهة الثانية: في دلالتها.

أما الجهة الأُولى: فقد قال البعض: (وهي وإن كانت مرسلة، لكن اعتمد على الكتاب صاحب الوسائل (قدس سره) ومتنها موافق للاعتبار والعقل) [٤].

اما اعتماد صاحب الوسائل فلا قيمة له، وهذا الكتاب منسوب إلى ابن شعبة الحراني الذي ذكره جمع في أنّه في طبقة الصدوق، إلاّ أنّه لم يُعنون هذا الشخص في تلك الطبقة، ولم يذكر في الفهارس كتاباً باسم كتاب تحف العقول، لا في فهرست الشيخ،

---

(١) المصدر نفسه.

(٢) مستدرك الوسائل ١٣/ ١٤١.

(٣) حاشية المكاسب للأصفهاني ٢/ ٣٨٥.

(٤) كتاب البيع (للسيد الخميني (قدس سره)) ٢/ ٤٨٦ ـ ٤٨٧.

ولا في النجاشي، مع أنّه لو كان من معاصري الصدوق لكان من المناسب ذكره أو ذكر كتابه، مضافاً إلى أنّه لم يذكر في نفس الكتاب أنّه تأليف علي بن شعبة الحـراني، ولعـل هذا الكتاب وصل في أوائل الصـفوية إلى أيـدي علـماء الشـيعة، واسـتظهر بـأنّ هـذا الكتاب لعلي بن شعبة، وبما أنّ الكتاب كتاب حسن وموافق مع الذوق والعقل في كثير من رواياته سمي بتحف العقول، وصار الكتاب معرّفاً لعـلي بـن شـعبة مـن بـاب أنّ الآثار تدل علينا بما يتناسب مع من يؤلف مثل هذا الكتاب، وأوّل من كتـب فيـه مـن المدح هو الشيخ إبراهيم القطيفي في رسالته (الفرقة الناجية)، ثم بعد ذلك القاضي نور الله في (مجالس المؤمنين)[1] ثم تبعهما الآخرون، وهذا الشخص كما قلنا غـير مـترجم في كتب السابقين، نعم ذُكرت ترجمته في أمل الآمل[2] وروضات الجنـات، وغيرهمـا مـن كتب المتأخرين، إلاّ أنّ الترجمة في كتب المتأخرين لا يمكـن أن تكـون معيـاراً، ونسـبة الكتاب إليه غير واضحة، إذ ذهب بعض إلى أنّ الكتاب مجهول المؤلف، كـما أنّ كونـه في طبقة الصدوق غير واضح وإن نقل عن الذريعة وغـيره في مقدمـة الكتـاب ذلـك، وذلك لأنّ الشواهد التي أُقيمت على ذلك غير ثابتة، وذهب بعض إلى أنّه كان بين ابن إدريس والمحقق، وكيفما كان فمثل هذا الكتاب لا يكون حجّة، وأمّا اعـتماد صـاحب الوسائل فقد ذكرنا سابقاً عن المستدرك من أنّ صاحب الوسـائل ينسـب الكتـاب إلى شخص بقرائن ضعيفة ووجوه خفية، ولعل صاحب الوسائل اعتمد على هذا الكتاب من جهة توافق رواياته مع الاعتبار والعقل، ومن الواضح عدم امكـان الاعـتماد عـلى مثل هذا الكتاب لإثبات أمر كهذا في غاية الأهميّة.

---

(١) حكاه في أمل الآمل ٢/ ٧٤.

(٢) أمل الآمل ٢/ ٧٤/ ١٩٨.

اما الجهة الثانية: فهل تدلّ الرواية على ولاية الفقيه كما قيل أو لا؟ والذي يُستفاد من الرواية أنّه لو اُقيمت الحكومة الحقّة في زمن الأئمّة أو غيره لكانت مجاري الأمور والأحكام على أيدي العلماء بالله، وهذا أمر واضح، فإنّ كلّ حكومة تُشكّل في العالم إذا كانت لها مبادئ وأهداف، فطبعاً إنّما تكون مجاري الأمور والأحكام على أيدي علماء تلك المبادئ، وكل جمعية لم تتمكن من الوصول إلى تشكيل دولة فطبعاً لا يكون لهم نصيب في الدولة المشكّلة من قِبل غيرهم، الذين لا يعتقدون بتلك المبادئ والأهداف، ولا يستفاد من الرواية ولا سيما بملاحظة ما ذكرنا من ذيل الرواية: (عليكم تردّ وعنكم تصدر واليكم ترجع)[1] أنّ كلّ من كان من العلماء بالله، فإنّ له رئاسة مطلقة وإمامة مطلقة بحيث يكون لهم حق النصب والعزل وتصدّي الأمور من غير احتياج إلى نصب الإمام، نعم لو كان الأمر خارجاً من أيدي الأمويين والعباسيين وكان بيد أئمتنا (عليهم السلام) لجعلوا العلماء بالله، مجاري الأمور، وكانت ترد عليهم الأوامر الحكومية، وتصدر عنهم وكانوا هم المرجع، وهذا كما أشرنا أمر طبيعي لا يقبل الشك، وهذا نظير ما إذا قيل للسادة بأن الخمس حقّكم، فاسعوا في إرشاد الناس ليصلكم حقكم، فليس معنى ذلك رجوع السادة إلى المتموّلين وأخذ الخمس منهم بالسيف، ونظير ما يقال للجامعيين بأنّ الدولة تكون لكم غداً وأنتم المسؤولون غداً، فليس معنى ذلك أن كلّ جامعي له الولاية على جميع الأمور، بل على بعض الأمور، بأن يتصدى لأمر من الأمور بزعم أنّ ما قيل يشمله وهو جامعي، بل معنى ذلك: أنّكم على وجه الاستحقاق قابلون لأن يكون كلّ منكم مسؤولاً عن أمر من الأمور.

---

(١) تقدّم تخريجها آنفاً.

كما يُستفاد من بعض عبائر المستدل، ثبوت الوصاية والإمامة للفقهاء، وذلك لأنّه ورد عن الصادق (عليه السلام): (اتقوا الحكومة فإن الحكومة إنما هي للإمام العالم بالقضاء العادل في المسلمين، لنبي أو وصي نبي)[١] واستظهر من هذه الرواية بأنّه لاريب في ثبوت القضاء للفقيه، ويستفاد من هذه الرواية أنّ القاضي إمّا أن يكون نبياً أو وصياً لنبي، والنبوة مما لا يمكن إثباتها فيبقى الوصاية والامامة للقاضي، فالقاضي وهو الفقيه إمام ووصي، وإذا ثبتت الإمامة والوصاية، يثبت المدعى وهو ولايته في الأمور العامة، فقد قال المستدل: (ويؤيد ذلك، بل يدل عليه قول أمير المؤمنين ـ إلى أن يقول ـ ونحوه ما عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال: «اتقوا الحكومة فإنّ الحكومة انّما هي للإمام العالم بالقضاء العادل في المسلمين، لنبي أو وصي نبي »، فيظهر أنّ القضاء للإمام والرئيس العالم العادل، ولمّا ثبت كون القضاء للفقيه ثبت أنّه للرئيس والوصي)[٢]، كما قال أيضاً: (إذا ورد في الأخبار أنّ الأمر الكذائي للإمام (عليه السلام) أو يأمر الإمام بكذا، و أمثال ذلك فإنّه يثبت مثل ذلك للفقهاء العدول في الأدلة المتقدمة، ففي مثل ما ورد في باب الحدود كراراً من ذكر الإمام كقول أبي عبد الله (عليه السلام): (من أقرّ على نفسه عند الإمام ـ إلى ان قال ـ فعلى الإمام أن يقيم الحد عليه) أو قوله (عليه السلام): (الواجب على الإمام إذا نظر إلى رجل يزني أو يشرب الخمر أن يقيم عليه الحدّ، ولا يحتاج إلى بينة مع نظره، لأنه أمين الله على خلقه ...)[٣].

والذي يُمكن أن يُقال في مقام الجواب هو أنّ هذه الرواية منقولة بنحوين:

---

(١) الكافي ٧/ ٤٠٦ /ح١.

(٢) كتاب البيع (للسيد الخميني (قدس سره)) ٢/ ٤٧٥.

(٣) كتاب البيع (للسيد الخميني (قدس سره)) ٢/ ٤٨٨ ـ ٤٨٩.

النحو الأوّل: ما نقله الصدوق، ففي الفقيه (كنبيّ أو وصي نبي)[1] بدل (النبي أو وصي نبي)، وما نقله الصدوق هو الصحيح سنداً لا ما نُقل على النحو الثاني، وهو (لنبي أو وصي نبي)، وعلى النحو الأول لا يمكن استفادة الوصاية من الرواية، بل غاية ما يستفاد هو الإمامة: (اتقوا الحكومة فإنّ الحكومة إنّما هي للإمام ...) وهذه الإمامة غير الإمامة المنطبقة على النبي والوصي، نعم الرواية مذكورة في الكافي والتهذيب[2] كما ذَكر، إلاّ أنّ السند فيهما مخدوش، ومع غض النظر عن السند، لا تدل الرواية على ثبوت الامامة والوصاية للقاضي، فإن مفاد الرواية ـ على هذا النقل ـ هو أنّ الحكومة للإمام في الأصل، فإنّا قد ذكرنا سابقاً بأنّ الحكومة بالأصالة إنما تكون للنبي ووصي النبيّ، وبعبارة اُخرى فإنّ منصب الحكومة من المناصب التي جُعلت للإمام الجامع بين النبي والوصي، فمن يريد التصدي لهذا المنصب لابدّ وأن يكون تصدّيه إمّا بنصب الإمام أو إذن الإمام، وعليه فهذه الرواية من الأدلة الدالة على أنّ الحكم لله تعالى وقد فوض منصب الحكومة إلى الإمام الجامع بين النبي والوصي، وأمّا على نسخة الفقيه: (كنبيّ أو وصي نبي) والقول بأن الكاف للتنظير، فمفاد الرواية أنّ الإمام المذكور أولاً غير النبي ووصي النبي، والمراد من الإمام من يُؤتمّ به ويقتدى به ويُتبع، وعليه يُعتبر في الحكومة أن يكون الحاكم من يُقتدى به ويُتبع، ويكون معنى الرواية هكذا: اتقوا الحكومة فإن الحكومة إنّما هي للإمام بشرط أن يكون عالماً بالقضاء وعادلاً في المسلمين، نظير النبي أو وصي النبي، ولعل اعتبار الإمامة في الحكومة، من أجل أنّ فصل الخصومة لا يمكن إلاّ ممّن كان له اقتدار ويكون قوله

(١) من لا يحضره الفقيه ٣/ ٥.

(٢) الكافي ٧/ ٤٠٦/ ح١، تهذيب الاحكام ٦/ ٢١٧.

مسموعاً ومتّبعاً، وعلى هـذا يعتـبر لزومـاً أو اسـتحباباً في القـاضي الإمامـة في الرتبـة السابقة على القضاء بلحاظ التنفيذ، ولا يُستفاد من الرواية بأنّ القاضي إمام كما ادّعـى واثبات الإمامة له بهذه الرواية.

ومثل هذه الرواية قول أمير المؤمنين (عليه السلام) لشريح: (جلست مجلساً لا يجلسه إلاّ نبيّ أو وصي نبي أو شقي) [1] وهذه الرواية ضعيفة السند، فـربما يقـال بـأنّ الفقهاء ليسوا بأشقياء كما ليسوا بأنبياء فهم أوصياء، وأوصـياء النبـي لهـم الولايـة في الأمور العامة، إلاّ أنّه ليس الأمر كذلك فإنّ المراد من الوصي في هذه الروايـة المـوصى له، فبوصية النبي (صلى الله عليه وآله) يكون الفقيه قاضـياً، ولـيس المـراد مـن وصي النبي (صلى الله عليه وآله) من يكون جميع شؤون النبي له، والشاهد على ذلك القضاة المنصوبون من قبل أمير المؤمنين (عليه السلام) فإنّهم أوصـياء بـالمعنى الـذي ذكرنـا، وليسوا أوصياء النبي (صلى الله عليه وآله) في الولاية والتصدّي للأمـور التـي كانـت راجعة إلى النبي (صلى الله عليه وآله).

ومن الروايات التي استدل بها على الولاية، التوقيع الصادر من ناحيـة الحجـة، الذي كان في سنده إسحاق بن يعقوب: (وأمّا الحوادث الواقعة ...)[2]، والاستدلال به يمكن بتقريبين:

التقريب الأوّل: ما ذكره الشيخ، وهو أنّ كل حادثة يرجع المرؤوسون فيهـا إلى الرئيس لابدّ وأن يُرجع فيها إلى الـرواة في زمـن الغيبـة، وقـد أجبنـا نحـن عـن هـذا

---

(١) من لا يحضره الفقيه ٣/ ٥، وسائل الشيعة ٢٧/ ١٧.

(٢) كمال الدين وتمام النعمة ٤٨٤.

التقريب في الأبحاث المتقدمة، وقلنا بأن الظاهر من الحوادث الواقعة هي مستحدثات المسائل، وأمر الإمام (عليه السلام) بالسؤال عن أحكام مثل هذه المسائل من الرواة.

التقريب الثاني: هو الاستدلال بذيل التوقيع، حيث علّل الإمام لزومَ الرجوع إلى الرواة بأنّهم (حجتي عليكم وأنا حجة الله)، بتقريب: أنّ الحجة في العرف الشيعي، عبارة عمن كان له الولاية في الأمور العامة، فقد قال المستدل: (مضافاً إلى أنّ الواضح من مذهب الشيعة أنّ كون الإمام حجة الله تعالى عبارة أُخرى عن منصبه الإلهي، وولايته على الأُمّة بجميع شؤون الولاية لا كونه مرجعاً للأحكام فقط، وعليه فيستفاد من قوله (وأنا حجة الله) و(هم حجتي عليكم) أنّ المراد إنّ ما هو له من قبل الله تعالى لهم من قبلي، ومعلوم أن هذا يرجع إلى جعل الهي له (عليه السلام)، وجعل من قبله للفقهاء فلابدّ للإخراج من هذه الكلمة من دليل مُخرج فيتبع)[1].

ويمكن الجواب عن ذلك بأنّا لو فسّرنا الحوادث الواقعة بالمسائل المستحدثة، فبما أنه لابدّ وأن يكون بين العلة والمعلول تناسباً، فالمراد من الحجة من يُعتبر قوله، وليس مناسباً مع أنْ يكون الرواة ولاة الأمر.

وتوضيح ذلك: أنّ ما يمكن أن يكون علة لإرجاع الناس إلى الرواة في المسائل المستحدثة، هو أنّ الرواة ممن يُعتبر قولهم ويكون قولهم حجة وبرهاناً، لا بما أنّهم ولاة الامر، والحجة بمعنى الكاشفية التامة التي يحتج الله تعالى بها على عباده، وبهذا الاعتبار يعبّر عن الائمّة بالحجج، أي: بما أنّ أقوالهم حجة ودليل وبرهان، يعبّر عنهم (عليه السلام) بالحجج، هذا مضافاً إلى ضعف سند هذه الرواية.

---

(١) كتاب البيع (للسيد الخميني (قدس سره)) ٢/ ٤٧٥.

وهنا استدلالات أُخرى لا نضيع الوقت بذكرها كالاستدلال بالروايات الدالة على أنّ علماء اُمّتي كأنبياء بني إسرائيل، وذلك لوضوح ضعف هذه الاستدلالات وكونها مذكورة في الكتب سؤالاً وجواباً.

ونتيجة هذه الابحاث: أنّه لو كنا نحن وهذه الروايات فقط فإنه لا يمكن اثبات الولاية للفقيه من هذه الروايات، إلاّ انّه **استدل للولاية العامة بدليلين لبّيين:**

الدليل الأول: الإجماع ، ولعل أوّل من ادّعى الإجماع على ثبوت الولاية هو المحقّق الثاني الذي كان يعيش في أوائل القرن العاشر، وقال النجفي في الجواهر في كتاب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر نقلاً عن الرسالة التي ألّفها المحقق الكركي في صلاة الجمعة: (قال: اتّفق أصحابنا على انّ الفقيه العادل الأمين الجامع لشرائط الفتوى المعبّر عنه بالمجتهد في الأحكام الشرعية نائب من قبل أئمة الهدى في حال الغيبة في جميع ما للنيابة فيه مدخل، وربما استثنى الاصحاب القتلَ والحدودَ)[1]، ومنهم صاحب الجواهر فإنّه يقول في نفس الصفحة: (ثبوت النيابة لهم في كثير من المواضع على وجه يظهر منه عدم الفرق بين مناصب الإمام أجمع، بل يمكن دعوى المفروغية منه بين الأصحاب، فإنّ كتبهم مملوءة بالرجوع إلى الحاكم، المراد به نائب الغيبة في سائر المواضع)[2]. وفي موضع آخر ادّعى الإجماع حيث قال: (ويمكن تحصيل الإجماع من الفقهاء ...)[3] ومنهم النراقي، فإنّه قال في العوائد: (فالدليل عليه بعد ظاهر الإجماع حيث نص به كثير من الأصحاب بحيث يظهر منهم كونه من المسلّمات ما

---

(١) جواهر الكلام ٢١/ ٣٩٦.

(٢) جواهر الكلام ٢١/ ٣٩٦.

(٣) جواهر الكلام ١٥/ ٤٢٢.

صرح به الأخبار المتقدمة ...)[1]، ومن الذين ادّعوا الإجماع محمد جـواد المعـروف بـــ: (ملا كتاب) الذي كان معاصراً لصاحب الجواهر، والمظفّر في عقائد الإماميّة فإنّه عـدّ ولاية الفقيه من عقائد الإمامية، ويمكن المناقشة في الإجماع المدّعى بوجهين:

الوجه الأوّل: أنّ الإجماع المدّعى كما أشار المـدّعون، إجمـاع مـدركي، ومدركـه الروايات التي ذكرناها وبحثنا عنها بحثاً علمياً بحتاً وظهـر أنّهـا لا تـدلّ عـلى ولايـة الفقيه.

الوجه الثاني: انكار كثير من المتأخّرين ولايـة الفقيـه أو تزلـزل بعضـهم (ففيـه تزلزل عظيم) على ما ذكر المحقق النائيني فى رسالته وسيلة النجـاة في صـلاة الجمعـة، والمحقق الإصبهاني أيضاً يقول في رسالته: (فيه تزلزل عظيم)، وأما قدماء الأصحاب فلم نر أحداً من السابقين على المحقّق الثاني، كالشيخ الطوسي، والسيد المرتضى، وابـن زهرة، يقول بولاية الفقيه في الأمور العامة، وأمّا مسألة إجراء الحدود وأمثالهـا، فهـي مسألة أُخرى لابد وأن لا يُخلط بين المسألتين.

ومما يوهن الإجماع، أنّ الشيعة في زمن الغيبة كانوا في حيرة من ناحية تشـتّتهم، والغيبة كانت مسمّاة بالحيرة عندهم، وعلماؤنا كانوا بصدد تصحيح الغيبة، وقد صنّف جمع منهم كتاب الغيبة، إلاّ أنّ غرض كل منهم يختلف عن الآخر فكتاب إكمال الـدين للصدوق ألّف في إثبات الغيبة في قبال الزيدية، فبما أنّ قم كانت قريبةً مـن طبرسـتان، وفي طبرستان كان أئمّة الزيدية، فكانوا يعترضون على الشيعة، فـألف الصـدوق هـذا الكتاب لدفع اعتراضات الزيدية، وهذا واضح لمن راجع كتاب الإكمال مـن أوّلـه إلى آخره، فلو كان للشيعة طريق إلى الإمامة والرئاسة لـذكروها في قبـال الزيديـة الـذين

---

(١) عوائد الأيام ١٨٩.

يقولون بإمامة من قام بالسيف من ولد علي وفاطمة، ومن الكتب التي اُلّفت في الغيبة غيبة النعماني، وبما أن النعماني كان غالباً في الشامات، والشامات في تلك الازمنة كانت مركزاً لنفوذ الإسماعيلية، اُلّف هذا الكتاب رداً على اعتراضات الاسماعيلية، والإسماعيلية ممن لهم إمام من ولد اسماعيل وكانوا يعترضون على الشيعة بانّه ليس لهم إمام حاضر، ولو كانت ولاية الفقيه ثابتة لأشاروا اليها في كتبهم، ولذكروا ـ في قبال الإسماعيلية ـ بأنّ لنا أيضاً إمام وهو مَن كان راوياً لأحاديثهم، وعارفاً بحلالهم وحرامهم، ومنها غيبة الشيخ الطوسي، وقد اُلّف هذا الكتاب في وعاء خاص، وهذا الكتاب ردّ لاعتراضات جميع الطوائف إلاّ الإسماعيلية، وذلك لعدم إمكان المقابلة معهم بسبب تكامل نفوذهم في ذلك العصر في المحيط الذي كان يعيش فيه الشيخ، والمقصود أنه لو كان ذلك لذكره علماؤنا المتقدمون في كتبهم ولم يكن يخفى إلى زمان المحقّق الثاني.

الدليل الثاني: من الدليلين اللبيّين، هو **الدليل العقلي**: وهذا الدليل العقلي شبيه بدليل الانسداد على ما يظهر من بعض الكلمات، وهذا ما يظهر من كلمات عدّة، منهم: صاحب الجواهر، فقد قال صاحب الجواهر: (بل لولا عموم الولاية لبقي كثير من الأمور المتعلّقة بشيعتهم معطّلة فمن الغريب وسوسة بعض الناس في ذلك، بل كأنه ما ذاق من طعم الفقه شيئاً، ولا فهمَ من لحن قولهم ورموزهم أمراً...)[1] وقد أشار إلى ذلك العلاّمة في المختلف، وذكر جمع من المتأخرين هذا الدليل في كلماتهم، إلاّ أنّ الكلام في تقريب ذلك، ويمكن تقريبه بما سنذكره وهو متوقف على مقدمات:

المقدمة الأُولى: أنّ الأحكام على قسمين:

---

(١) جواهر الكلام ٢١/ ٣٩٧.

أحكام فردية متوجّهة إلى الأفراد إمّا على نحو الوجوب الكفائي أو الوجوب العيني، **وأحكام اجتماعية** وهذه الأحكام متوجّهة إلى شخص خاص، وهذه الأحكام أيضاً على قسمين:

القسم الأول: ما يرتبط بالعباديات مثل نصب إمام الجمعة ونصب أمير الحاج وأمثال ذلك.

القسم الثاني: مايرتبط بالنظام الاجتماعي، مثل القوانين الجزائية كإجراء الحدود والتعزيرات ونصب العمال لجمع الزكوات والخراج وأمثال ذلك وصرفها في مصارفها، وما يجب جعله حفظاً للنظام أو منعاً من الاختلال أو الانحطاط، فإنّه قد يوجب حفظ النظام بالمعنى الأعم جعل قانون أو قوانين طبقاً للمصالح المتغيرة من قبل وليّ الأمر، إلى غير ذلك من الأمور كبسط العدالة ورفع الظلم، فإن هذه الأحكام الإجتماعية مما لايرضى الشارع بتجميدها، ومن الواضح أنّ هذه الأحكام ليست من الاحكام التي يمكن أن يتصدّى لها كلّ شخص وفرد من أفراد المجتمع.

المقدمة الثانية: إن الأحكام الاجتماعية قد تصدّى لها النبي (صلى الله عليه وآله) وكذا تصدى لهذه الأمور مَن قام من بعده، سواء كان قيامه مقامه عن حق أو باطل بلا فرق بين التصدي بالمباشرة أو بالتسبيب، وهذا من الواضحات، فمن وظائف النبي (صلى الله عليه وآله)، والأئمّة التصدّي لهذه الاحكام إمّا بالمباشرة أو بالتسبيب؛ وذلك لأنّ الأئمّة (عليهم السلام) باعتقادنا يرثون جميع مناصب النبي (صلى الله عليه وآله)، وبما أنّ القيام بهذه الشؤون التي يرجع فيها إلى الرئيس من وظائف الإمام (عليه السلام) فإن لم يتمكنوا من المباشرة لابدّ وأن يجعلوا قيّماً للتصدي لهذه الأمور، كما ثبت لنا ذلك من نصب أمير المؤمنين (عليه السلام) عمّالاً في بلاد مختلفة، ونحن نعلم أنّهم (عليهم السلام) جعلوا قيّماً في زمان الغيبة لتمشية هذه الأمور.

المقدمة الثالثة: أنّه لا إشكال بحسب الفقه الشيعي في عدم نصب طائفة من الطوائف للقيام بهذه الأمور إلاّ الفقهاء، أي أنّه لو جعل قيماً إنّما يكون الفقهاء لا غيرهم، والنتيجة أنّ القيّم في زمن الغيبة من قبل الإمام هو الفقيه، إذ بحكم المقدمة الأُولى فإنّ هذه الأحكام النظامية مما لا يرضى الشارع بتجميدها، وبحكم المقدمة الثانية أنّ القيام بإجراء هذه الأحكام من وظائف النبي(صلى الله عليه وآله)، وأئمة الهدى (عليهم السلام) ولابدّ لهم من جعل القيّم فيما إذا لم يمكنهم المباشرة، وبحكم المقدمة الثالثة أنّه لو كان قيّم إنّما يكون هو الفقيه لا غيره، فإنّا وإن أنكرنا الإجماع على ولاية الفقيه، إلاّ أنّنا لا نُنكر الإجماع على عدم ولاية غير الفقيه، فطبعاً تكون الولاية على هذه الأمور للفقيه، أضف إلى ذلك الروايات المتقدمة.

وربما يُقال في الردّ على هذا الدليل أنّ هناك أُموراً تُستفاد من كلمات الفقهاء تخدش في بعض هذه المقدمات.

الأمر الأوّل: ما يظهر عما نقل عن السيد البروجردي (قدس سره)، وهو بتقرير وتقريب منا: إنّ وزان عصر الغيبة وزان عصر الحضور مع عدم بسط اليد، وذلك لأنّ الغيبة نوع من عدم بسط اليد، ولا فرق له مع عصر الحضور وعدم بسط اليد، ونحن حينما نراجع زمان الحضور وعدم بسط اليد نرى بعض الأمور مما كان يباشره الإمام (عليه السلام)، وبعضها مما لم يكن يباشره الإمام، فمن الأمور التي كان الإمام يباشرها نصب القيّم لأموال الغُيَّب والقُصَّر ـ ونصب من يجمع الحقوق ولاسيما الخمس، فإنّه كان هناك وكلاء من قبل الإمام في أخذ الخمس كما ذكرنا ذلك في مبحث الخمس، وبه أجبنا عن القول بتحليل الخمس للروايات المروية عن أمير المؤمنين (عليه السلام)، فلا ريب في تصدّي الأئمّة (عليهم السلام) لهذه الأمور مع عدم بسط اليد، ومن الأمور التي لم تكن الأئمّة تتصدى لها، كالامور الراجعة إلى سد الثغور وأخذ

الزكوات إجباراً وإجراء الحدود ونحو ذلك، فعلى القول بأنّ وزان عصر الغيبة وزان عصر الحضور مع عدم بسط اليد يكون القدر المتيقن مما فوّض إلى الفقيه عبارة عما كانوا يتصدّون له في زمن الحضور مع عدم بسط اليد، لا ما كانوا لا يتصدون له.

ولكن هذا المقدار لا يمكن أن يكون جواباً وردّاً للدليل المذكور، إذ لا يمكن تقسيم الأمور إلى ما كانوا يتصدون لها، وما كانوا لا يتصدون لها، إذ تصدّيهم وعدم تصدّيهم يرتبط بمقدار تمكّنهم، كما أنّه لم يرد دليل على أخذ الأخماس عن الشيعة بالنسبة إلى أمير المؤمنين (عليه السلام) والأئمّة (عليهم السلام) من بعده إلى زمان الباقر (عليه السلام). فهذه الأمور دائرة مدار الظروف سعة وضيقاً، فلو فرضنا أنّ الميسور للفقيه الذي فوّض إليه الأمر أزيد مما كان يتصدّى لها الأئمّة، لم يكن لدليل أخذ الزكوات إجباراً وإجراء الحدود وأمثاله قصور.

وبعبارة أُخرى: إنّه لم تكن هناك أمور خاصة يتصدى لها الإمام (عليه السلام) مع عدم بسط اليد كما لم تكن هناك أمور خاصة لا يتصدى لها الإمام مع عدم بسط اليد في جميع الأزمنة، بل تصدّيهم وعدم تصدّيهم دائر مدار إمكاناتهم وعدم تمكّنهم، وعليه فلو تمكّن الفقيه في عصر الغيبة من إجراء الحدود وسدّ الثغور وأخذ الزكوات إجباراً وأشباه ذلك، لم يكن وجه لاستثناء هذه الأمور.

الأمر الثاني: ما يظهر من أكثر المتأخرين، وهو أنّ الأمور المذكورة على قسمين:

القسم الأوّل: ما دلّ الدليل على نصب الإمام (عليه السلام) أفراداً لهذه الأمور، كالقضاء، فإنّ الأدلة قد دلّت بالدلالة المطابقية على نصب الأئمّة (عليهم السلام) بعضاً للقضاء، والقضاء بين المتنازعين هو القدر المتيقن من القضاء، وهو من الأمور الراجعة إلى النظام الاجتماعي ومن الأمور التي ليس لكل أحد أن يتصدى له.

القسم الثاني: مايستفاد من دليل نصب الشخص قاضياً وحاكماً، فهناك اُمور ترتبط بالقضاء وهذه الأمور راجعة إلى الفقهاء، وإن كانت هذه الأمور خارجة عن حدود القضاء وهو فصل الخصومة بين المتنازعين، وذلك لتصدّي القضاة بحكم الشواهد التأريخية والروائية في تلك الأزمنة إلى أمور اُخرى خارجة عن حدود القضاء، أي أنّه كانت توكل اُموراً اُخرى إلى القاضي مضافاً إلى فصل الخصومة مثل نصب القيّم على أموال الصغار والتحفظ على أموال الغيّب وإجراء الحدود وأشباه ذلك، مع أنّ إجراء الحدود ليس من شؤون القضاء ابتداءً. ففي رواية حفص بن غياث: (سألت أبا عبدالله (عليه السلام): من يقيم الحدود؟ السلطان؟ أو القاضي؟ فقال: إقامة الحدود إلى مَن إليه الحكم)[1] وعلى ما يظهر من الشواهد التأريخية فإنه قد حصل توسعة في دائرة عمل القضاة شيئاً فشيئاً، حتى أنّ التفتيش عن الأبينة كان موكولاً إلى القضاة، فقد يتمسك بثبوت هذه الأمور كلّها بالروايات الواردة عن الرضا (عليه السلام) أو الجواد (عليه السلام) كما في التنقيح، إلاّ أنّا قد ناقشنا في ذلك بأنّ التوسع كان تدريجياً، وقلنا بأنّه لابدّ من التمسك بالروايات الصادرة عن الصادق (عليه السلام) كمقبولة عمر بن حنظلة ومعتبرة أبي خديجة، أي: لابدّ وأن نرى مدّعى توسعة القضاء في زمان الإمام الصادق (عليه السلام) الذي فوّض القضاء من قبله (عليه السلام)، وهناك شواهد كثيرة على أن القضاة في ذلك العصر ـ كانوا يتصدون لاُمور اُخرى غير فصل الخصومة، وقد ذكر في كتاب تاريخ التمدن الإسلامي كيفيه توسعة وظائف القضاة، وأمّا الشواهد التي تدل على تصدّي القضاة لاُمور اُخرى غير فصل الخصومة فهي كثيرة، منها: رواية عقبة بن خالد عن الصادق

---

(١) وسائل الشيعة ٢٧/ ٣٠٠.

(عليه السلام): (قلت: يا غيلان تجمع بين المرء وزوجه؟ قال: نعم، قلت: وتفرّق بين المرء وزوجه؟ قال: نعم، قلت: وتقتل؟ قال: نعم، قلت: وتضرب الحدود، قال: نعم، قلت: وتحكم في أموال اليتامى، قال: نعم...)[1] فيظهر من الرواية أنّ دائرة عمل القاضي كان متّسعاً، ولابدّ من الأخذ بالاتساع الذي كان في زمن الصادق (عليه السلام).

ومنها: رواية ابن أبي ليلى: (... ثم قال: من هذا الذي معك؟ قلت: ابن أبي ليلى قاضي المسلمين، فقال له: أنت ابن أبي ليلى قاضي المسلمين؟ قال: نعم، قال: تأخذ مال هذا فتعطيه هذا؟ وتقتل وتفرق بين المرء وزوجه؟ لا تخاف في ذلك أحداً ...)[2]. ويظهر من هذه الرواية أيضاً توسعة دائرة عمل القضاة في زمان الصادق (عليه السلام).

ونحن إنّما ذكرنا الروايات التي صدرت من الصادقين (عليهما السلام) لنرى مدى سعة دائرة عمل القضاة في ذلك العصر، ويظهر من هذه الروايات وغيرها عدم اختصاص القضاة بفصل الخصومة، فحينما يقال: جعلته قاضياً أو حاكماً، يكون الحاكم متصدّياً لهذه الأمور بنصب من الإمام، أضف إلى ذلك أنّ قوله (عليه السلام): (فإنّي قد جعلته قاضياً) يستفاد منه سائر الأمور التي كان يتصداها القضاة بأحد الوجوه الثلاثة:

الوجه الأوّل: توسعة مفهوم القضاء في ذلك العصر.

---

(١) الكافي ٧/ ٤٢٩/ ح١٣.

(٢) الكافي ٧/ ٤٠٨/ ح٥.

الوجه الثاني: الاطلاق المقامي يقتضي جعله لفصل الخصومة وسائر الشؤون التي كانت القضاة يتصدون لها.

الوجه الثالث: الأولوية وفحوى الخطاب، أي أنّه لو لم يرضَ الإمام بالرجوع إلى حكّام الجور في التخاصم، فبطريق أولى لا يرضى بالرجوع اليهم في سائر الأمور، فلنا دليل بالنسبة لتصدّي الفقهاء لكثير من الأمور، ومعها لا يكون أكثر الأحكام الراجعة إلى النظام الاجتماعي مجمدة، ونحن فعلاً لسنا بصدد المناقشة في توسعة مفهوم القاضي وعدمه، وهل له شاهد أو لا؟ أو أنّه هل يمكن استكشاف ذلك من الاطلاق المقامي أو لا؟ أو استكشافه من فحوى الخطاب وعدمه، وذلك لأنّ البحث في الاجتهاد والتقليد، والبحث عن هذه الأمور موكول إلى محلّه.

الأمر الثالث: من الأمور التي تستفاد من كلماتهم، الفرق بين الأمور الحسبية وغيرها، فقالوا باشتراط الأمور الحسبية بنظر الفقيه، وأما الأمور غير الحسبية فتبقى مجمّدة أو تنحل المشكلة في كثير منها بما ذكر في الأمر الثاني. والأمور الحسبية هي الأمور التي تُحرز مطلوبيتها من وجهة نظر الشارع وأنّ الشارع لا يرضى بتركها، وأمّا إذا احتمل أنّ الشارع يرضى بتركها، فلا تكون من الأمور الحسبية وإن كانت تترتب عليها مصالح، ويشترط فيها أن تكون هذه الأمور منوطة بنظر شخص أو أشخاص مُعَيّنين، وأمّا إذا لم تكن منوطة بنظر شخص خاص أو لم نستفد من الأدلة ذلك، بأن عُلم بأنّ هذا الشيء مطلوب، وممّا لا يرضى الشارع بتركه ولم يُحرز إناطته بنظر شخص معين، لم يكن من الأمور الحسبية، وهذا كالأمر بالمعروف وبعض مراتب النهي عن المنكر، ولا بد من الأخذ بالقدر المتيقن، إذا عُلم بأنّ الأمر منوط بنظر شخص، إلاّ أنّا نشكّ في أنّه هل هو منوط بنظر الفقيه العادل الثقة أو أنّه منوط بنظر الثقة فقط، فهنا

لابد من الاحتياط والأخذ بالقدر المتيقن، وهو الفقيه العادل الثقة، وذلك لأنّ مقتضى القاعدة في الوضعيات هي الفساد.

وهكذا لابد من الاحتياط فيما إذا دار الأمر بين المتباينين كما إذا بلغ طفل مجنوناً فيشكّ في ولاية الأب والجد بعد ذلك من أنّ ولايتهما مستدامة عليه أم لا؟ بل وليه الفقيه، فإن قلنا بعدم جريان استصحاب الولاية أو كان في الاستصحاب تأمل من جهة تبدّل الموضوع، فالاحتياط يقتضي أن تكون تصرّفات الأب بإذن الفقيه. فيقال بأنّا نقول بثبوت ولاية الفقيه في الأمور الحسبية، وهي كثيرة، ومعها لا يلزم تجميد كثير من الأحكام بحيث يلزم من تركها خروج عن الدين.

الأمر الرابع: يمكن أن يقال بأنّ المستفاد من بعض الروايات أن يكون الانتخاب دخيلاً في المسألة، فلابدّ وأن يكون القاضي منتخَباً للمسلمين، وذلك لقوله (عليه السلام): (فاجعلوا بينكم) في مقبولة عمر بن حنظلة، وعلى هذا الاحتمال لابد وأن يكون المتصدّي لهذه الأمور ممّثلاً للمسلمين، فإن كان بينه وبين الفقيه عموم مطلق فلابدّ من الأخذ بالقدر المتيقن، نعم لو كان بينهما عموم من وجه تكون المسألة محلّ تأمل، وما نذكره ليس من جهة ماذُكر في تفسير الميزان، بل من حيث إنّ هذه التكاليف لابدّ من العمل بها، حيث إنّها مصداق للعمل بالقسط والعدل المتوجّه إلى عموم المسلمين، وحيث إنّ القسط والعدل العام مما لا يمكن تحقيقه بمباشرة عموم المسلمين فلابدّ وأن يكون ذلك بالتسبيب من المسلمين بانتخابهم شخصاً أو أشخاصاً للتصدي لهذه الأمور، أضف إلى ذلك قوله (عليه السلام): (اتقوا الحكومة فإنّ الحكومة انما هي للإمام العالم ...) بناءً على أن لا يكون المراد بالإمام الإمام بالمعنى الأخص، بل المراد منه الذي انتخبه الناس، فعلى هذا الاحتمال لا يبقى مورد لتجميد الأحكام المذكورة، وليست الولاية ثابتة لكل فقيه، بل للفقيه المنتخَب من قبل الناس،

ونحن لا نُطيل البحث أكثر من ذلك، ونكتفي بما ذكرنا، وقد بحثنا مفصّلاً عن ثبوت ولاية الفقيه وعدمه في مبحث المكاسب وماذكرنا هنا كان فهرساً لما ذكرنا هناك.

فتحصّل مما ذكرنا، أنّ الأدلة غير وافية والإجماع مخدوش، والدليل العقلي يُناقَش فيه بما ذُكر وغير ما ذكر، ولابد للمُثبِت من دفع جميع الشبهات، وأنّى له ذلك ولعلّ لأجل دقة الموقف قال المحقق النائيني والمحقق الاصبهاني: (فيه تزلزل عظيم) وصلى الله على سيدنا محمد وآله الطاهرين.

المبحـث السابع:

التجزّي في الاجتهاد

التجزي في الاجتهاد

المراد من التجزّي في الاجتهاد هو التجزي في ملكة الاجتهاد، فإنّه قد يكون المراد: التجزي في مرحلة الفعلية، بمعنى أنّ المجتهد يستنبط بعض الأحكام دون بعض، وهذا أمر واقع كثيراً، ولا إشكال فيه، إذ ليس كل مجتهد استنبط جميع الأحكام استنباطاً فعلياً، وهذا المعنى ليس المراد في هذا البحث، بل مورد الكلام هو تجزي ملكة الاجتهاد، وفي المقام عدة بحوث:

البحث الأوّل: في معنى تجزي ملكة الاجتهاد

ولتوضيح هذا المعنى نقول:

لا إشكال في أنّ استنباط الأحكام الشرعية من الأدلة التفصيلية أو تحصيل الحجة على ثبوت الحكم أو نفيه متوقف على قدرة خاصة، وهذه القدرة غير موجودة عند الكل، ولذا قلنا بأن الاجتهاد متوقف على مبادِئ ومقدمات بحيث لو لم تحصل هذه المبادئ عند الشخص لم يكن قادراً على الاستنباط. والقدرة على الاستنباط من الصفات النفسية.

وقد يكون المراد من التجزي: الجزء في قبال الكل، بمعنى أنّ الاجتهاد مؤلّف من أجزاء ويمكن أن تحصل بعض أجزائه دون بعض، أو أنّ تجزئة الاجتهاد بمعنى أنّه

ما لم يتحقق جميع هذه الأجزاء لم يتحقق الاجتهاد، وهذا المعنى غير مراد جزماً في محل البحث.

وقد يكون المراد من التجزي في الاجتهاد: تحقّق بعض أفراد القدرة من الاستنباط دون بعض. ولا يراد بالتجزي الجزء في قبال الكل، وذلك لأنّ الملكة أو القدرة على الاستنباط ليست من الأشياء التي لها أجزاء بحيث تكون قابلة للتقسيم بأجزاء خارجية، كما أنّه ليس له أجزاء تحليلية مثل الجواهر بحيث يكون له جنس وفصل. فالمراد من التجزي هنا هو حصول بعض أفراد دون بعض، غاية الأمر أنه يقع الكلام في تصوير التجزي بهذا المعنى، ويوجد هنا تصويران لذلك:

التصوير الأول: أنّ الملكة بمعنى القدرة، والقدرة تتعدد بلحاظ مقدورها وهو أصناف المسائل، فربما تكون له قدرة على استنباط صنف دون صنف، وقدرته على بعض الأصناف دون بعض إنّما تكون بلحاظ المبادئ، فإنّ بعض المسائل الفقهية يتوقف استنباطها على مبادِئ قد تعلّمها أو أنّها سهلة الحصول، وبعض المسائل الفقهية يتوقّف استنباطها على مبادِئ صعبة لم يتعلّمها، ونتيجة ذلك أنّه قد يكون الشخص قادراً على استنباط صنف دون صنف من المسائل، وفي قباله المجتهد المطلق وهو من يتمكن من استنباط جميع المسائل في جميع الأصناف.

وتوضيح ذلك: أنّ المسائل مختلفة من حيث توقفها على المبادئ المتقدمة، فإنّ بعض المسائل يتوقف استنباطها على مقدمة أو مقدّمتين وتعلّمها سهل، وقد يتوقف استنباط المسألة على مبادِئَ معقّدة وصعبة التعلّم، فالمسائل الفرعية من هذا البحث والأصناف مختلفة، وبما أنّ الأفراد مختلفون من جهة تحصيل هذه المبادئ فلذا يختلف الأفراد من جهة القدرة على استنباط جميع الأصناف أو بعض الأصناف، ومرجع هذا التصوير إلى أنّ المجتهد المطلق هو من يجتمع فيه جميع أفراد القدرة على استنباط جميع

الاصناف، والمجتهد المتجزي هو من لا يجتمع فيه جميع أفراد القدرة على جميع الأصناف، بل على بعض الاصناف دون بعض.

التصوير الثاني: أنّ ملكة الاجتهاد من الماهيات المشكّكة، بمعنى أنّها تختلف بحسب القوة والضعف، وتبتدئ ضعيفةً ثم تشتد وربما تنقلب إلى الضعف نتيجة لبعض التسامحات، فالاختلاف إنّما يكون بالشدة والضعف لا بتجمّع جميع أفراد القدرة كثرة وقلة، وعليه فالمجتهد المطلق ليس ذا قدرات متعددة بالنسبة إلى الأصناف، بل ذا ملكة قوية، والمتجزي ذا ملكة ضعيفة ومحدودة بحدّ خاص، وهذا التصوير من التجزي مما نقله بعض تلامذة المحقق النائيني عنه.

إلاّ أنّ هذا التصوير وإن كان في بادئ الأمر يظهر انّه أحسن من التصوير الأول، ولكن بالنظر الدقيق يتبيّن أنّ التصوير الأول أكمل وأتمّ من التصوير الثاني؛ وذلك لأنّه إن فسّرنا الملكةَ بالقدرة فإنّه لابد من الالتزام بأنّ الاختلاف بين المجتهد المطلق والمتجزي يكون باختلاف عدد أفراد القدرة، والسر فيه أنّ القدرة تتحدد وتتعدد بسبب مقدورها، أي أنّ القدرة على هذا الشيء غير القدرة على شيء آخر وذلك لتعدّد المتعلق، كما أنّ العلم بهذا الشيء غير العلم بالشيء الآخر وذلك لاختلاف المعلوم، فكما أنّ اختلاف المعلوم يوجب تعدد العلم فكذلك اختلاف المقدور يوجب اختلاف أفراد القدرة، فحينما يقتدر الشخص لاستنباط فرع وذلك لتحصيل مبادئ استنباط هذا الفرع، ثم بعد ذلك يتعلّم مبادئ استنباط فرع آخر تختلف مبادئ استنباطه مع مبادئ استنباط الفرع الأوّل، فالقدرة على استنباط الفرع الثاني غير قدرة الاستنباط في الفرع الأوّل، لأنّ القدرة اشتدت مع وحدة الوجود، وذلك لأنّه أوّلاً كان قادراً على صنف ثم صار قادراً على استنباط صنف آخر، وتعدّد المتعلق موجب لتعدد القدرة.

وربما يناقش في التصوير الثاني بأنّه مناسب للأعلم، فإنّ الاعلم أشدّ إجتهاداً من غير الأعلم مع أنّ كلاهما مجتهدان ولا يتناسب هذا التصوير مع التجزي، فالمختار في تصوير التجزي هو التصوير الأوّل من تجمع أفراد القدرة وعدم تجمع أفراد القدرة.

وربما يناقش في هذا التصوير بأنّ من مقدمات الاجتهاد، علم الأُصول، وعمدة مباحث الأُصول حجية الحجج والأُصول الشرعية، وتعلُّم الأُصول الشرعية مما يحتاج إلى الاجتهاد، فمثلاً لو أراد أن يعرف بأنّ الخبر الواحد هل هو حجة أو لا؟ فلابد من الاطّلاع على أدلة حجية الخبر الواحد وهي الروايات، ولابدّ له من العلم بأنّ هذه الروايات هل هي صحيحة أو غير صحيحة؟ متواترة إجمالاً أو لا؟ هل لها معارض أو لا؟ وعلى فرض المعارض بماذا يمكن علاج التعارض؟ وهكذا لابدّ له من الاطّلاع بأنّ الظواهر هل هي حجة أو لا؟ وهكذا سائر الحجج والأُصول الشرعية، والمقصود أنّ العمل الذي يُعمل في أصعب المسائل الفقهية يُعمل في الأُصول، فإن تعلَّمَ هذه الأمور في الأُصول ـ الذي هو من مبادئ الاجتهاد ـ فهو مجتهد مطلق، وكيف يُعقل بأن لا يكون مجتهداً، وإن لم يتعلّم هذه الأمور فهو ليس بمجتهد؛ وذلك لأن الاجتهاد متوقف على مبادئ منها الأُصول، والمفروض أنّ الملكة تحصل بحصول تلك المبادئ، وعليه فتجزية الملكة مما لا محصّل له ولا يُتصوَّر.

ويمكن الجواب عن هذه المناقشة بأنّه:

أوّلاً: لم تُذكر جميع مقدّمات الاجتهاد في الأُصول المدونة، فإنّ الأُصول التي يتوقف عليها الفقه أكثر من الأُصول المدونة بعنوان الأُصول، والمسائل الأُصولية غالباً بالنسبة إلى الأحكام التكليفية كالأوامر والنواهي، والمباحث التي نحتاج اليها في المعاملات كأنواع الحقوق، فإنّ الحق قد يكون قابلاً للانتقال مع الشيء كحق الجناية وقد لا يكون قابلاً للانتقال كحق الرهانة، وأنواع متعددة أُخرى ذُكرت في مبحث

الزكوات، وما هي الأنواع التي تتعلق بها الزكاة؟ وهل يتعلق حق الغرماء بتركة الميت إلى غير ذلك من هذه الأمور التي هي دخيلة في الإجتهاد وهي مما يتوقف عليها الاجتهاد.

وخلاصة الكلام: فإنّ الأُصول من مبادئ الاجتهاد، إلاّ أنّ الأُصول ليست مشتملةً على جميع مبادئ الاجتهاد، وبعض المبادئ مما تُعَنْوَن في الفقه ولا يُتعرَّض لها في الأُصول.

وثانياً: يمكن أن يكون الشخص متعلّماً لمسائل خاصة في الأُصول، وتجزّيه في الاجتهاد بلحاظ تعلّمه لبعض المسائل الأُصولية.

فظهر أنّ تجزي الاجتهاد أمر متصوَّر، مضافاً إلى أنّ الإجتهاد المطلق مسبوق بالتجزي كما ذكر ذلك المحقق الخراساني[1]، إلاّ أن دليل الطفرة مما لا يتناسب مع هذا التصوير، وإنّما يكون متناسباً مع التصوير الثاني وما إذا كان الاختلاف بالشدة والضعف. وأمّا على ما ذكرنا من الاختلاف بالأفراد فلا يُتصوَّر الطفرة في الأفراد، وهذا نظير من كان له دينار وظفر على مئة ألف دينار، فليس هذا من الطفرة، هذا تمام الكلام في البحث الأوّل من مباحث التجزي.

البحث الثاني: في أنّ المتجزي في الملكة والمستنبط لبعض المسائل، هل يكون رأيه فيما استنبطه حجة أو لا؟

الظاهر هو حجية رأيه بالنسبة إلى نفسه، وذلك لتحقق موضوع أدلة حجية الحجج كالأمارات أو الأُصول، عقلية كانت أو شرعية بالنسبة إلى نفسه، أي: انّه فحص عن الدليل والمعارض بالمقدار المعتبر، فإذا استقر رأيه على أنّ الخبر الواحد

---

(١) راجع الكفاية ٤٦٦ فما بعد.

حجة واستنبط حكماً من الخبر الواحد، فإنّ رأيه يكون حجة بالنسبة إليه، وعدم قدرته على استنباط بعض المسائل الأُخرى أمر خارج عما استنطبه.

وأمّا البحث في أنه هل يجوز تقليده أو لا، فهو أمر ستتعرض له في مسائل التقليد إن شاء الله. والبحث فعلاً في المباحث المترتبة على الاجتهاد.

البحث الثالث: في أنّ القضاء الذي هو ثابت للمجتهد المطلق هل هو ثابت للمتجزي أو لا؟

الروايات الدالة على ثبوت القضاء للمجتهد، عمدتها روايتان: مقبولة عمر بن حنظلة، ومعتبرة أبي خديجة، وفي المقبولة: (انظروا إلى من كان منكم قد روى حديثنا ونظر في حلالنا وحرامنا وعرف أحكامنا)[1]. و(أحكامنا) جمع مضاف، والجمع المضاف ـ على المشهور بين الأُصوليين ـ يدلّ على الاستيعاب والاستغراق، فيكون معنى الرواية: إنّي جعلت من روى أحاديثنا ونظر في حلالنا وحرامنا وعرف جميع أحكامنا جعلته قاضياً، إلاّ أنّ العرفان بجيمع الأحكام مما لا يحصل لأحد، ولاسيما إذا كان الحكم من الأحكام قليلة الابتلاء، فإنّ كثيراً من الفقهاء قد لا يعرفون بعض الأحكام، نعم عندهم قدرة الاستنباط بحيث لو أرادوا معرفته لعرفوه، مضافاً إلى أنّ القضاء لا يُعتبر فيه معرفة جميع الأحكام، فيقع الكلام في أنّه على أيّ معنىً نحمل هذا؟ مع أنّه جمع مضاف ويدل على الاستيعاب.

فربما يقال بأنّه يُحمل على الاستيعاب العرفي، فإنه قد يكون الاستيعاب استيعاباً حقيقياً كقوله تعالى: ﴿عَالِمُ الْغَيْبِ وَالشَّهَادَةِ﴾[2] وقد يكون للاستيعاب العرفي

(١) الكافي ٧/ ٤١٢/ ح٥.

(٢) سورة الأنعام/ الآية: ٧٣.

والاضافي، كقولك: جمع الأمير الصاغة، فإنّه ليس المراد من الصاغة جميع صاغة البلد، بل المراد إمّا مهرة الصاغة، أو الموجود في البلد، أو مقدار معتد به منهم، والمراد من (أحكامنا) في الرواية: الأحكام التي هي مورد ابتلاء القاضي من أحكام القضاء وغيرها مما لها علاقة بالقضاء، وعلى هذا لا تكون الرواية ناظرة إلى المجتهد المطلق أو المتجزي، بل معناها أنّه لابد وأن يَعرفَ مقداراً معتداً به من الأحكام. أو يُحمل على الاستيعاب، إلاّ أنّ الاستيعاب بالنسبة إلى بعض الأحكام بالفعل وبالنسبة إلى بعض بالقوة، ويكون معنى قوله (عليه السلام): (وعرف أحكامنا) أي: عرف بالقوة القريبة بالفعل، وعلى هذا المعنى يكون القضاء للمجتهد المطلق فقط دون المتجزي، إذ لا يصدق عليه أنّه عرف أحكامنا، ولكن الأظهر من قوله (عليه السلام): (عرف أحكامنا) هو العرفان بالنسبة إلى مقدار معتد به من الأحكام، لا العرفان بجميع الأحكام إمّا بالفعل أو بالنسبة إلى بعضها بالفعل وبالنسبة إلى بعضها بالقوة، فالذي يستفاد من المقبولة كفاية صدق الفقيه لثبوت القضاء، والفقيه على ما استظهرنا يصدق على مَن يعرف مقداراً معتداً به من الأحكام التي يُحتاج اليها في القضاء.

وأمّا معتبرة أبي خديجة، فهي ـ كما تقدم ـ منقولة بنقلين وبنحوين: الأوّل نقل الشيخ: (اجعلوا بينكم رجلاً ممن قد عرف حلالنا وحرامنا)[١]، فإن قلنا بأنّ المفرد المضاف كالجمع المضاف دال على الاستيعاب ـ كما قالوا ـ فالكلام فيها هو الكلام، هذا مع قطع النظر عن المناقشة في السند. واما النقل الثاني: (ولكن انظروا إلى رجل منكم يعلم شيئاً من قضايانا)[٢] أو (قضائنا)[٣]، وما ذكر بعض من أنّ نسخ الفقيه:

(١) تهذيب الأحكام ٦/ ٣٠٣.

(٢) من لا يحضره الفقيه ٣/ ٣.

(٣) الكافي ٧/ ٤١٣/ ح٤.

(قضائنا) والاختلاف في نسخ الكافي والتهذيب حيث ذكر في بعضهما: (قضائنا) وفي بعضها: (قضايانا)[١] غير صحيح، إذ إنّ نسخ الفقيه أيضاً مختلفة ففي بعض نسخها (قضائنا)، وفي بعضها (قضايانا)، وعلى أيّ حال فعلى فرض كون الرواية هكذا: (يعلم شيئاً من قضايانا) يقع الكلام في أنّ (مِن) للتبعيض أو للبيان، وهذا قد وقع فيه الاختلاف، إلاّ أنّ ما يخطر بالبال ابتداءً ولو بلحاظ (شيئاً) أن تكون (مِن) تبعيضية، واحتمال كونها بيانية مدفوع في كلمات عدّة بأنّه يعتبر في المُبيِّن والمُبيَّن توافقهما في الجمع والإفراد، فلو كانت بيانية فعليه أن يقول: (شيئاً من قضايانا)، إلاّ أنّ هذه القاعدة ليست كلية، ولذا نرى عدم رعاية هذه القاعدة في قوله تعالى: ﴿**فَاجْتَنِبُوا الرِّجْسَ مِنَ الْأَوْثَانِ**﴾[٢] وهذه القاعدة لم تُذكر في كتب الأدب.

واستظهر بعضٌ هذا الاحتمالَ من جهة ما ذُكر في كتب الأدب بأنّ المناسب فيما إذا كانت (مِن) بيانية أن يكون قبلها أحد المبهمات، وبما أنّ في الرواية (شيئاً) من المبهمات فإنّ «من» تكون بيانية، وبما أنّ (قضايانا) جمع مضاف فتدل على الاستيعاب، والكلام هو الكلام، ولكن ما ذكر في كتب الأدب لم يُذكر بعنوان قانون كلي، نعم إذا كانت بيانية فمن المناسب ذكر مبهم قبلها كما في كثير من الموارد. والظاهر أنّ (مِن) في الرواية للتبعيض ولو بلحاظ ذكر (شيئاً)، فإنّه لا وجه لذكر الشيء على نحو الإبهام، وليس فيه أيّ نكتة، وهذا بخلاف قوله تعالى: ﴿**فَاجْتَنِبُوا الرِّجْسَ مِنَ الْأَوْثَانِ**﴾ فإنّ الحكم توجّه إلى الرجس لنكتة، والتبيين البعدي في الحقيقة تطبيق تشريعي وقانوني، وإنّ المراد من الرجس: الأوثان، ولو كانت بيانية فما الوجه في ذكر الشيء مبهماً؟

---

(١) تقدّم بيان ذلك وتخريجه.

(٢) سورة الحج/ الآية ٣٠.

ولماذا لم يقل الإمام(عليه السلام): (يعلم قضايانا) بـدل (يعلـم شـيئاً مـن قضـايانا)؟ وعليه فالرواية كما تدل على ثبوت القضاء للمجتهد المطلق تـدل عـلى ثبـوت القضـاء للمتجزي. ومع الترديد في أنّها للتبعيض أو للبيان فلابد مـن الأخـذ بالقـدر المتـيقن، ويكون حكم هذه الرواية حكم الرواية السابقة، إلاّ أنّ الظاهر أنّها تبعيضية.

وعلى تقدير كون الرواية هكذا (يعلم شيئاً من قضائنا)، ففيـه احـتمالان ـ بنـاءً على أن المفرد المضاف كالجمع المضاف يدل على العموم ـ فإن كانت (مِن) بيانية تكون هذه الرواية عين المقبولة، وإن كانت تبعيضية تدل على كفاية البعض، وبـما أنّ النسـخ حتى نسخ الفقيه مختلفة فلابدّ من الأخذ بالقـدر المتـيقن، والقـدر المتـيقن هـو العلـم بجميع الأحكام إلاّ أنّ بعضها لو كان بالفعل وبعضها كان بالقوة فهو كاف في صـدق العلم بالجميع.

البحث الرابع: هو أنّ ما يُرى في كلـمات جمـع مـن الأسـاطين، مـن الاحتيـاط الوجوبي والتأمل والتردد وأمثال ذلك من مـوارد إبـراز التوقـف في المسـألة سـواءٌ في كلمات المتقدمين أم المتاخرين هل يدل على تجزي الملكة أو لا يدل؟

الظاهر أنّه لا إشكال في أنّ الأمر بالاحتياط في غير دوران الأمر بين المتبـاينين ـ إذ في دوران الأمر بين المتباينين، فالاحيتاط هو مقتضىـ الاصـل، وكـذا أقـوالهم: (في المسألة تردد أو تأمل) وأمثال ذلك ـ لايدل على تجزي ملكة قائله، ولكن الكلام في سر ذلك وأنه لماذا يقول بعضهم بالإحتياط الوجوبي أو في المسألة تأمـل أو تـردد وأمثـال ذلك، قال المحقق الخراساني: (وعدم التمكن من الترجيح في المسألة وتعيـين حكمهـا والتردد منهم في بعض المسائل إنّما هو بالنسبة إلى حكمها الواقعي لأجـل عـدم دليـل

مساعد في كل مسألة عليه أو عدم الظفر به بعد الفحص عنه بالمقدار اللازم لقلة الاطلاع أو قصور الباع، وأمّا بالنسبة إلى حكمها الفعلي فلا تردّد لهم أصلاً)[١].

إلاّ أنّ ما ذكره المحقق الخراساني لا يمكن به توجيه إبراز توقّفهم في المسألة، إذ في موارد إجمال النص وكذا في موارد فقدان النص بعد الفحص اللازم يكون المورد مورداً للأُصول العملية، نعم في تعارض النصين ذهب بعض إلى التخيير، ونحن قلنا بالتساقط، فطبعاً يكون مورداً لجريان الأُصول العملية في صورة عدم وجود مرجح لأحدهما، وعليه فلابد لهم من إبراز التردد والتوقف في أكثر المسائل مع أنّه ليس الأمر كذلك، فلا يمكن تعليل ذلك بما ذُكر، والظاهر أنّ السر في الاحتياط أو التردد أو التوقف وأشباه ذلك، هو أحد الأمور على سبيل منع الخلو:

الأمر الأوّل: أنّ الحكم الواقعي بما أنّ له اهمية خاصة من وجهة نظر الشارع، مثل الأعراض والدماء والنفوس، فلذا لا يبرزون فتواهم، وبعبارة أُخرى: إنّ أهميّة الحكم الواقعي قد تُوجب إختيارهم للاحتياط في مقام الفتوى، وذلك لاحتمال خلاف فتواهم للواقع، فاحتياطهم في المسألة عمل تورّعي منهم.

الأمر الثاني: أنّه قد يترتب على إبراز الفتوى مفسدة وقتية، ونحن قد ذكرنا سابقاً ـ في وجوب الفتوى وعدمه ـ أنّه لو ترتب على إبراز الفتوى مفاسد فإنّه يجوز للفقيه كتمان فتواه، وكما كان حق الكتمان ثابتاً للائمة الطاهرين (عليهم السلام) فكذلك حق الكتمان ثابت للفقهاء، وفي الحقيقة إحتياطه كتمان للفتوى، لا أنّه يكون شاكاً ومتردداً في المسألة.

---

(١) كفاية الأُصول: ٤٦٤.

الأمر الثالث: عدم مساعدة حال المستنبط، ولذا يُرى في بعض الكتب كلمات من قبيل: (المسألة تحتاج إلى التأمل ولا يساعده الحال)، فبما أنّ المسألة من المسائل المشكلة وتحتاج إلى مزيد من التأمل والدقة والمراجعة ولا يسعه الوقت أو الحال فيقال بأنّ المسألة محل تأمل، وهذا ليس من باب قصور الملكة، بل من باب أنّ إعمال الملكة يحتاج إلى نشاط أو وقت أزيد.

الأمر الرابع: أنّ كثيراً من المجتهدين يقولون بحجية الاطمئنان بالنسبة إلى الحكم الواقعي وكذا بالنسبة إلى مبادئه، مثل الاطمئنان بوثاقة الرواي وعدم العمل بالظنون الرجالية، ومثل حجية الخبر الموثوق به، فإنّ بعضهم يقول بحجية الخبر الموثوق به دون خبر الثقة، أي: الخبر الذي يطمأن بصدوره، وبما أنّه ليس هناك حدّ معين بين الظن والاطمئنان، فلذا قد يَشكُّ المستنبِطُ القائلُ بحجية الاطمئنان في أنّه هل وصل إلى درجة الاطمئنان أو لا؟ وقد أشرنا في المباحث السابقة إلى أنّ دليل الانسداد لو كان له فائدة ففائدته وثمرته تظهر في مثل هذه الموارد التي يُشكّ فيها في الوصول إلى حدّ الاطمئنان أو لا؟ فبما أنّه يَشكُّ في حالته النفسية فلذا يقول بالإحتياط أو التأمل، وهذه الأمور هي التي يمكن أن تكون منشأً للتوقف أو الاحتياط، لا ما ذُكر في الكفاية. هذا تمام الكلام في مباحث التجزي.

المبحـث الثامن:

التخطئة والتصويب

التخطئة والتصويب

وهذه المسألة لم تُحدّد في كلمات القوم بالحدّ الكافي والوافي، وعلى أي حال فالتخطئة والتصويب قد تكون في العقليات وقد تكون في الشرعيات، أمّا في العقليات، فقد لا تكون العقليات مرتبطة بالتشريعيات أصلاً، مثل الأمور التكوينية والمباحث الطبيعية والمجردات والمعارف الإلهية، ففي الأمور التكوينية ـ سواء كانت مادية أم غير مادية ـ يكون القول بالتصويب قولاً في غاية الضعف وغير قابل للإصغاء، وذلك لوضوح أنّ الحق في واحد.

أمّا العقليات المرتبطة بالشرعيات فهي على ثلاثة أقسام: لأنّه إمّا أن تكون العقليات في رتبة معلولات الأحكام، وإمّا في رتبة علل الأحكام، وإمّا تكون من ملازمات الأحكام كالملازمة بين وجوب الشيء ووجوب مقدمته ووجوب الشيء وعدم إتّصافه بالحرمة.

أمّا العقليات التي هي في رتبة معلولات الأحكام فنقول: إنّ المراد من الأحكام العقلية التي هي في رتبة معلولات الأحكام، فهي حكم العقل بحسن العقوبة وقبح العقوبة في موارد المخالفة وأشباه ذلك كحسن الطاعة وحسن الانقياد وقبح العصيان وقبح التجري، وفي هذه المراحل ليس هناك إنشاء حكم شرعي من الشارع بما أنّه

مشرّع، ونحن قد ذكرنا مفصّلاً في مبحث القطع حكم العقـل بالحسـن والقـبح، وفي المقام نذكر مجمل ما ذكرناه هناك وبالمقدار المناسب للمقام، وقبل كل شيء يجدر بنا أن نذكر بأنّ دائرة هذه المسألة وسيعة في الأُصول، أي: أنّ العقليات المرتبطة بمعلـولات الأحكام تكون دائرتها وسيعة في الأُصول، وقد اختلفت الآراء فيها.

فمنها: الشبهات الموضوعية البدوية، فإنّهم قد اختلفوا في جريان البراءة العقلية فيها، فذهب بعض إلى جريـان الـبراءة العقليـة وهـم الأكثـر، وذهـب جمـع إلى عـدم جريانها، وقالوا بأنّ العقل لا يحكم هنا بالبراءة ـ كما لو شك مثلاً في أنّ هذا المائع خمـر أو لا ـ ولا يُجوّز شربَه، ومِن القائلين بهذا القول: السيد البروجـردي والمحقـق مـيرزا علي الايرواني.

ومنها: قانون منجزية العلم الاجمالي بالنسبة إلى الموافقـة القطعيـة في الشـبهات التحريمية والشبهات الوجوبية، فإنّه قد اختلف في ذلك، وأنّه ما هـو مقـدار منجزيـة العلم الاجمالي.

ومنها: حكم العقل في دوران الأمر بين المحذورين مـع تعـدّد الواقعـة، فـإنهم اختلفوا في ذلك، وذهب جمع إلى أنّه إذا اختار في واقعة من الوقائع المتعددة شـيئاً مـن الفعل أو الترك فلابدّ من اختيار هذا الشيـء في الواقعـة الأُخـرى، وإلاّ يلـزم القطـع بالمخالفة القطعية. وذهب بعض إلى أنّ التخيير اسـتمراري ولـه أن يختـار في الواقعـة الأُخرى غير ما اختاره في الواقعة الأُولى.

ومنها: قبح فعل المتجرّئ به وعدمه، فقد ذهب جمع، ومنهم: الشيخ، إلى عـدم قبحه ونحن أيضاً قلنا بذلك، وذهب جمع إلى قبحه، إلى غـير ذلـك مـن المـوارد التـي اختلفوا فيها في العقليات.

والبحث في أنّ العقليات التي أشرنا اليها، وهي في رتبة معلولات الأحكام التي اختلفت الآراء والأنظار فيها، ومرجعها إلى حسن العقوبة وقبح العقوبة، هل يمكن الالتزام فيها بالتصويب أو لا؟

ونحن لسنا بصدد بيان حقيقية الحسن والقبح العقليّين فعلاً وأنّ حقيقتهما أنّهما من الواقعيات التي يدركها العقل بالعقل النظري كما قال به جماعة، أو أنّهما من الآراء التي تطابق عليها العقلاء، أي: أنّهما من المشهورات لا من البرهانيات، وهذا ما قال به المحقق الاصبهاني، أو أنّ حكم العقل بالحسن والقبح قانون فطري إلهي، أو بتعبير آخر: قانون يمكن التعبير عنه بالقانون الطبيعي، وهذا ما قوّيناه نحن في مبحث القطع.

ويمكن القول بأنّ هذه المسألة ترتبط بكيفية التعقل في مرحلة العقل النظري، ومن المعلوم أنّ الله تبارك وتعالى خلق أفراد البشر مختلفين من حيث العقول كما أُشير إلى ذلك في الروايات، فمن أدرك عقلاً بحسن العقوبة فلابدّ له من المشي على وفق ما أدركه ، ومن لم يُدرك حسن العقوبة بل أدرك قبحَ العقوبة فهو مخيّر بين الفعل والترك، إذ المفروض أنّه يرى قبح العقوبة، ولاسيما بملاحظة ما سلكناه في حقيقة الحسن والقبح، فعليه لا مانع من الالتزام بالتصويب، وذلك لأنّه ليس له واقع إلاّ صحيفة النفس، ففي صحيفة نفسه يكون القبح متجلّياً، وفي صحيفة نفس أُخرى يكون الحسن متجلّياً، والأفراد كما أشرنا مختلفون من حيث العقول، وطبعاً يكون الأفراد مختلفين من حيث استحقاق العقوبة وعدمه، وهذا هو التصويب.

ويشير إلى اختلاف هذه القوة في الأفراد واختلافهم من حيث استحقاق العقوبة وعدمه ما في البحار من الروايات، منها: ما عن ابن أبي عمير عن يزيد الرزاز، عن أبي عبد الله (عليه السلام)، قال: قال أبو جعفر (عليه السلام) ـ إلى أن قال ـ إنّي

نظرت في كتاب علي (عليه السلام) فوجدت في الكتاب أنّ قيمة كلّ امرئ وقدره معرفته، إن الله تبارك وتعالى يحاسب الناس على قدر ما آتاهم من العقول في الدنيا)[١].

ومنها: رواية أبي الجارود عن أبي جعفر (عليه السلام) قال: (إنّما يُداق الله العباد في الحساب يوم القيامة على قدر ما آتاهم من العقول في الدنيا)[٢] إلى غير ذلك من الروايات ، وتفصيل المقام وتوضيحه على المسالك المشار إليها مما لا ربط له بالمقام، فظهر بأنّ الأحكام العقلية التي في رتبة معلولات الأحكام لا مانع من الالتزام بالتصويب فيها.

وأمّا الأحكام العقلية التي هي في رتبة علل الأحكام، فهي على قسمين:

القسم الأوّل: ما يكون واقعاً في رتبة علل الأحكام كما إذا أحرز شخص المصلحة الملزِمة بعد الكسر والانكسار في فعل، فهذا الشخص طبعاً يحصل له القطع بوجوب معلولها وهو الحكم بوجوبه، وذلك لأنّ الأحكام تابعة للملاكات، وهكذا إذا أحرز مفسدة ملزمة بعد الكسر والانكسار في شيء فطبعاً يحصل له القطع بحرمته، وهذا هو الذي قد يُفسَّر به قانون الملازمة الذي يقول: (كلما حكم به العقل حكم به الشرع)، إلاّ أنّ هذا القسم مما قد لا يحصل أبداً وإن حصل فهو أمر نادر جداً، وقانون الملازمة لا ربط له بهذا المورد، إذ لا يوجد شخص ملتفت يحرز المصلحةَ الملزمة أو المفسدةَ الملزمة بلحاظ الملاكات مع تزاحم الملاكات وسعة الدائرة بلحاظ المصالح والمفاسد الدنيوية والأُخروية، وعلى فرض وجوده فهو أمر نادر، ومع ذلك هل يمكن

---

(١) بحار الأنوار ١/ ١٠٦.

(٢) بحار الأنوار ١/ ١٠٦.

الالتـزام بالتصـويب أو لا؟ هـذا أمـر سـيأتي عنـد تعرّضـنا للتصـويب المعتـزلي في التشريعيات حيث يأتي بعض التقريبات الشاملة لهذا القسم.

القسم الثاني: ما ليس في رتبة علل الاحكام واقعاً، بل من ملازمات الأحكـام، وهو ما يرتبط بالأحكام الواقعية لا بالأحكام الظاهرية، فإنّ الله تبارك وتعالى قد أَلهـمَ النفس فجورها وتقواها، ومرجع قاعدة الملازمة إلى أنّ لله تبارك وتعالى حجتين: حجة ظاهرة وحجة باطنة، وهناك عدّة من الأحكام مدوّنة في كتاب النفس بأحد الـوجهين من الحلول أو الصدور، والعقل يُدرك تلك الأحكام، والشارع المقدس قد أتـى بعـده بالأحكام الأُخرى، وقد ذكرنا في الأبحاث السابقة بحكـم الروايـات بـأنّ الأحكـام الشرعية في الحقيقة تفصيل ما في النفس من الأحكام، وهذه الملازمة صـحيحة، وأمـا عدم العقاب ما لم يؤكَّد حكمُ العقلِ بحكمِ الشرع فهـي مسـألة أُخـرى، وأمّـا أصـل الملازمة فهو صحيح، فإذا كان الشخص قاصراً عقلاً فبالنسبة إليـه لـيس هـذا قبحـاً، وبعبارة أُخرى: لا مانع من الالتزام بالتصويب هنا أيضاً.

وأمّا الأحكام العقلية التي يُعبَّر عنها بالملازمات، كوجوب الشـيء ووجـوب مقدمته، والملازمة بين وجوب الطبيعة وعدم حرمة الحصة إلى غـير ذلـك مـن مـوارد الملازمة، فيأتي فيها ـ إن شاء الله ـ أنّ بعض التقريبـات التـي سـنذكرها في التصـويب المعتزلي يشمل هذا القسم من الأحكام العقلية، ويأتي فيها شبهة التصويب.

وأمّا الكلام في التخطئة والتصويب في الشـرعيات ـ بـلا فـرق بـين الأحكـام التكليفية والوضعية ـ فقد نُسب إلى جماعة من العامة القول بالتصويب في الشرعيات، في قبال جماعة أُخرى من العامة حيث ذهبوا إلى التخطئة كما نحن نقول بها، والمشـهور بين الإمامية تقسيم التصويب إلى قسمين:

القسم الأوّل: أنّه ليس لله تبارك وتعالى حكم مع قطع النظر عن حكم المجتهدين، وحكمه تعالى تابع لآراء المجتهدين، وعليه تكون آراؤهم المختلفة كلّها صواباً، إذ ليس هناك واقع وراء آراء المجتهدين، وهذا نُسب أو سُمّي بالتصويب الأشعري.

القسم الثاني: أن لله تبارك وتعالى في كل واقعة حكماً إلاّ أنّ حكمه تعالى يتبدّل فيما إذا كان رأي المجتهد على خلاف ذلك الحكم، أي: يتبدّل حكم الله بسبب ظن المجتهد على الخلاف، وذلك لوجود ملاك في السلوك على وفق رأي المجتهد، وهذا الملاك غالب على ملاك حكم الواقع، وهكذا عُنونَ البحثُ في كلمات القوم، ولكن على ما حررنا البحث، ففي المقام مسألتان، ونتيجة ذلك أنّ في المقام نوعين من التصويب، وقبل التعرض للنوعين لابدّ من أن نذكر بأنّ البحث إنّما يكون في غير الضروريات من أحكام الإسلام واليقينيات، والمراد من اليقينيات ما قام عليها دليل قاطع، فإنّه لم يقل أحد فيها بالتصويب، بل قال الجميع بالتخطئة، فمورد البحث في المسائل الاجتهادية، وقد ذكرنا أنّ الاجتهاد لا يشمل الضروريات واليقينيات كما ذكر ذلك في العروة.

أمّا المسألة الأُولى: فهي الالتزام بالتصويب في الشرعيات التي لا نص فيها؛ وذلك لمقدمتين:

المقدمة الأُولى: أنّه ليس في كل واقعة من الوقائع حكم شرعي، بل كثير من الوقائع ليس فيه حكم من الكتاب والسنة.

المقدمة الثانية: أنّه لابد من سد هذا الفراغ، أي: لايمكن أن تكون واقعة ولم يكن لها حكم، وسدّ هذا الفراغ أُوكِل إلى المجتهدين بجعل الحكم فيها على الأُصول والضوابط، وباعتقاد العامة فإنّ أهمّ هذه الأُصول هو الاجتهاد بمعنى القياس

والرأي والاستحسان، بأن يُلاحظ مثلاً أنّ هذه الواقعة التي ليس لها حكم، تشبه أيّ واقعة من الوقائع التي لها حكم؟ ثمّ يُستكشف من الواقعة المنصوصة العلة، ثم يحكم في هذه الواقعة بنفس الحكم بسبب وجود تلك العلة وبالطبع فإنّ الآراء ستختلف في هذه الحالة، إذ من الممكن أن يشبّهها شخص بواقعة ويعطي حكمها لها، فيما يشبّهها شخص آخر بواقعة أُخرى فيحكم فيها بحكم آخر، وهذا أحد نوعي التصويب الذي يمكن نسبته إلى العامة، وهذا النوع من التفكير كان قبل الأشعري، فإنّه بعد وفاة الرسول الاعظم (صلى الله عليه وآله) تصدى من تصدى لخلافة النبي (صلى الله عليه وآله)، وبما أنّ المتصدّين لمنصب الخلافة كانوا قليلي الاطّلاع بالكتاب والسنة، وذلك لعدم ضبط السنة بل منعوا ضبط السنة كما ذكرنا في تاريخ تدوين الحديث، فإنّهم منعوا من تدوين الحديث والسنة النبوية إلى سنين متمادية وكان رواة الحديث يعتمدون على حافظتهم، بل منع الخليفة الثاني نشر الأحاديث على ما في تواريخهم، ونتيجة لذلك صارت مصادر استنباط الحكم الشرعي محدودةً، وبما أنّ الدولة الإسلامية قد توسّعت دائرتها والقضاة كانوا يواجهون وقائِعَ جديدة، ولم يكن عندهم مصادر الاستنباط، وكانوا قليلي الاطّلاع بالنسبة إلى الأحكام الشرعية، وكثيراً ما كانوا يكتفون في القضاء بما سمعوه في المجالس من كيفية قضاء فلان وفلان وما تصل إليه آراؤهم، وواضح أنّ الآراء تختلف، ولاسيما الآراء الابتدائية، فكان كلّ يقضي بحكم ويصدر فتوىً، وحينما يرجع الأمر إلى مَن تصدّى لمنصب الخلافة كان يُصوّب الجميع، ولعلّ عمله هذا من أجل قصور اطّلاعه ومعارفه؛ لأن تمييز ما هو الصحيح من هذه الأحكام يحتاج إلى علم ومعرفة، ولم يكن عندهم ذلك، ولعلّ هذا الأمر هو أحد مناشئ القول بالتصويب، كما أنّه يمكن أن يكون أحد مناشئه اختلاف الصحابة في بعض الأحكام كحكم البغاة، فبما أنّهم رأوا أنّ القول بالتصويب أنسب لحفظ الجميع

فقالوا بالتصويب، ولعل للذهاب إلى هذا القول مناشئ أُخرى، وقد تعرّض الإمام أمير المؤمنين (عليه السلام) لهذه المشكلة ـ في بعض خطبه ـ بكلتا مقدّمتيه، ومن هذا يُعرف السابقة التاريخية لهذا التصويب، يقول ابن أبي الحديد في شرح نهج البلاغة: (ومن كلام له (عليه السلام) في ذم اختلاف العلماء في الفتيا: (تردُ على أحدهم القضية في حكم من الأحكام فيحكم فيها برأيه، ثم ترد تلك القضية بعينها على غيره فيحكم فيها بخلاف قوله، ثم يجتمع القضاة بذلك عند الإمام الذي استقضاهم فيصوّب آراءهم جميعاً وإلههم واحد ونبيّهم واحد وكتابهم واحد، أَفأَمرهم اللهُ تعالى بالاختلاف فأطاعوه؟ أم نهاهم عنه فعصوه؟ أم أنزل الله سبحانه ديناً ناقصاً فاستعان بهم على إتمامه؟ أم كانوا شركاء له فلهم أن يقولوا عليه أن يرضى؟ أم أنزل الله سبحانه ديناً تاماً فقصر الرسول (صلى الله عليه وآله) عن تبليغه وأدائه، والله سبحانه يقول: ﴿**مَا فَرَّطْنَا فِي الكِتَابِ مِن شَيْءٍ**﴾[١] و ﴿**تِبْيَانًا لِكُلِّ شَيْءٍ**﴾[٢] وذكر أنّ الكتاب يصدّق بعضُه بعضاً وأنّه لا اختلاف فيه، فقال سبحانه: ﴿**وَلَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللّٰه لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلافًا كَثِيرًا**﴾[٣] وأنّ القرآن ظاهره أنيق وباطنه عميق لا تَفنى عجائبه ولا تنقضي غرائبه ولا تكشف الظلمات إلاّ به)[٤]، ثم علّق ابن أبي الحديد فقال: (والمراد الردّ على أهل الاجتهاد في الأحكام الشرعية وإفساد قول من قال: كل مجتهد مصيب)[٥].

---

(١) سورة الأنعام/ الآية: ٣٨.

(٢) سورة النحل/ الآية: ٨٩.

(٣) سورة النساء/ الآية: ٨٢.

(٤) شرح نهج البلاغة لابن أبي الحديد ١/ ٢٨٨.

(٥) شرح نهج البلاغة لابن أبي الحديث ١/ ٢٨٩.

والذي يُستفاد من هذه الرواية الشريفة منع المقدمتين المذكورتين، وقد ردّ الإمام (عليه السلام) المقدمة الأُولى باستدلاله بالآيتين الشريفتين: ﴿مَّا فَرَّطْنَا فِي الكِتَابِ مِن شَيْءٍ﴾ و﴿تِبْيَانًا لِكُلِّ شَيْءٍ﴾، ومضافاً إلى هذه الرواية الشريفة في ردّ المقدمة الأُولى فهناك روايات أُخرى متواترة معنىً، منها: ما روي عن أبي عبد الله (عليه السلام) أنّه قال: (ليس شيء إلاّ في الكتاب والسنة)[1]، ورواية سماعة عن أبي الحسن موسى (عليه السلام) قال: قلت له: أكلُّ شيء في كتاب الله وسنة نبيه؟ أو تقولون فيه؟ قال: (بل كلّ شيء في كتاب الله وسنة نبيه (صلى الله عليه وآله))[2]، ومعتبرة سعيد الأعرج، قال: قلت لأبي عبدالله (عليه السلام): إنّ من عندنا من يتفقه يقولون يرد علينا ما لا نعرفه في كتاب الله ولا في السنة نقول فيه برأينا. فقال أبو عبد الله (عليه السلام): كذبوا ليس شيء إلاّ وقد جاء في الكتاب وجاءت فيه السنة)[3] ورواية أبي بصير قال: دخلتُ على أبي عبد الله (عليه السلام) ـ إلى أن قال ـ قلت: جعلت فداك، وما الجامعة؟ قال: صحيفة طولها سبعون ذراعاً بذراع رسول الله (صلى الله عليه وآله) وإملائه وخطّ علي بيمينه، فيها كل حلال وحرام وكل شيء يحتاج إليه الناس حتى الأرش في الخدش...)[4] والروايات ـ كما أشرنا ـ بهذا المعنى متواترة، ومعتقدنا ـ نحن الشيعة ـ أنّه ما من واقعة إلاّ ولها حكم من الكتاب أو السنة.

---

(١) بحار الأنوار ٢/ ١٧٥.

(٢) الكافي ١/ ٦٢/ ح١.

(٣) بحار الأنوار ٢/ ٣٠٤.

(٤) الكافي ١/ ٢٣٩ ح١.

وأمّا المقدمة الثانية فهي أيضاً مردودة وأنّه من جعل لهم هذا الحق في جعل شيء حراماً وحلالاً بظنونهم وأقيستهم واستحساناتهم، وقد دلّت الآيات الشريفة على أنّه ليس لأحد حقّ التشريع:

منها: قوله تعالى: ﴿**اتَّخَذُوا أَحْبَارَهُمْ وَرُهْبَانَهُمْ أَرْبَابًا مِنْ دُونِ اللَّهِ**﴾(١)، بضميمة الروايات الواردة في تفسير الآية ومفادها: أنّهم لم يقولوا أن اعبدونا من دون الله، بل حلّلوا لهم حلالاً وحرّموا لهم حراماً فاتّبعوهم، وقوله تعالى: ﴿**قُلْ أَرَأَيْتُمْ مَا أَنْزَلَ اللَّهُ لَكُمْ مِنْ رِزْقٍ فَجَعَلْتُمْ مِنْهُ حَرَامًا وَحَلَالًا قُلْ آللَّهُ أَذِنَ لَكُمْ أَمْ عَلَى اللَّهِ تَفْتَرُونَ**﴾(٢)، وقوله تعالى: ﴿**وَلَا تَقُولُوا لِمَا تَصِفُ أَلْسِنَتُكُمُ الْكَذِبَ هَٰذَا حَلَالٌ وَهَٰذَا حَرَامٌ**﴾(٣)، ونفس الرواية الشريفة تدل على أنّ الدين كامل، وليس لأحد أن يكون مكمّلاً له بجعل شيء حراماً وحلالاً، إلى غير ذلك من الروايات الدالة على أنّه ليس لأحد حق التحليل والتحريم ولا سيّما بالأقيسة والاستحسانات، وذلك لأنّ القياس هنا قياس إختراعي لا استكشافي، إذ المفروض أنّه ليس هناك حكم حتى يقال بأنّ هذا القياس استكشافي، وقد ذكرنا الفرق بين القياس الاستكشافي والاختراعي في بحث القياس، والقياس الاختراعي مقدمة لاختراع وإنشاء الحكم.

إن قلت: كيف تنكرون منطقة الفراغ، والحال أنّكم قلتم بوجودها في الأحكام الولائية.

قلنا: إنَّ بين البحثين فرقاً واضحاً لأنّ ما هو مورد البحث فعلاً هو أنّه ما من واقعة إلاّ ولها حكم تشريعي دائمي في الكتاب والسنة، فليس هنا منطقة فراغ ومنطقة

---

(١) سورة التوبة/ الآية: ٣١.

(٢) سورة يونس/ الآية: ٥٩.

(٣) سوة النحل/ الآية: ١١٦.

الفراغ التي ذكرناها للحكم الولائي هي حكمهم (عليهم السلام) حكماً ولائياً من جهة المصالح والمفاسد المتغيرة، ولابدّ أن لا يكون حكمهم (عليهم السلام) محلّلاً لحرام أو محرماً لحلال نظير ما يوجب ويلزم الشخص على نفسه بشرط ونذر أو يمين أو صلح، فقياس منطقة الفراغ التي ذكرناها في الحكم الولائي غير منطقة الفراغ في محل البحث.

وهنا يبرز سؤال وهو: ماذا يفعل المجتهد في المسائل المستحدثة مع أنّا نرى أنّ جميع المسائل لم تُذكر في الكتاب والسنة، وهذا الاعتراض من الاعتراضات التي كانت في الأزمنة السابقة من ناحية العامة، فهم يقولون: إنّكم ـ أي: الشيعة ـ لا تقولون بالقياس والاستحسان، فليس لكم فقه، ولا فروع لكم إلاّ الفروع المنصوصة، وهذا ما تعرّض له الشيخ في أول المبسوط، وقد أجاب الشيخ بأنّا على وفق الأُصول والقواعد نستخرج ونستبط حكم كل واقعة، وقد أَمرَنا أئمتُنا (عليهم السلام) بالتفريع كما عن الإمام الرضا (عليه السلام): (علينا إلقاء الأُصول وعليكم التفريع)[1]، فظهر أنّ التصويب بهذا المعنى باطل، والتصويب بهذا المعنى له سابقة تأريخية، وقد نُسب إلى الأشعري، إلاّ أنّك عرفت أنّ تاريخه أقدم منه، وقال الغزالي في المستصفى: (أمّا المسائل التي لا نصّ فيها فيُعلم أنّه لا حكم فيها، لأنّ حكم الله تعالى خطابه، وخطابه يُعرف بأن يُسمع من الرسول)[2] فنرى أنّه يقول بأنّه ما لا نص فيه لا حكم فيه. وقال في موضع آخر: (ليس في الواقعة التي لا نص فيها حكم معين يُطلب بالظن بل الحكم يتبع الظن وحكم الله تعالى على كل مجتهد ما غلب على ظنه، وهو

(١) وسائل الشيعة ٢٧/ ٦٢.

(٢) المستصفى ٣٦٢.

المختار، وإليه ذهب القاضي)[1]، وقال الشوكاني: المسائل الشرعية التي لا قاطع فيها اختلفوا في ذلك اختلافاً طويلاً ـ إلى أن يقول ـ فذهب جمع جم إلى أنّ كلّ قول من أقوال المجتهدين فيها حق وأنّ كل واحد منها مصيب، وحكاه الماوردي والروياني عن الأكثرين، وقال الماوردي: هو قول أبي الحسن الأشعري والمعتزلة، وذهب أبو حنيفة ومالك والشافعي وأكثر الفقهاء إلى أنّ الحق في أحد الأقوال وإن لم يتعيّن لنا.

والغرض من نقل العبارات، هو أنّ التصويب المسمّى بالتصويب الاشعري إنّما يكون في الوقائع التي لاحكم فيها من الكتاب والسنة، وهم لا يقولون بالتصويب في كل واقعة حتى إذا كان لها حكم، فما نُسب إليهم من أنّهم يقولون بالتصويب مطلقاً، مما لم يثبت لنا بوجه، كما ظهر أنّ انتساب هذا التصويب إلى الاشعري غير صحيح، نعم قال الاشعري بالتصويب في الوقائع التي ليس لها حكم.

هذا ولكنّ بعض المتأخرين من الأُصوليين قد تلقّوا هذا التصويب بغير ما تلقّيناه، ولعل تلقّيهم على خلاف ما تلقّيناه بسبب عدم مراجعتهم مصادر العامة، ولذا قال في مصباح الأُصول في بحث الظن: (الأوّل ما هو المنسوب إلى الأشاعرة من أنّه ليس في الواقع حكم، مع قطع النظر عن قيام الأمارة، بل يكون قيامها سبباً لحدوث مصلحة موجبة لجعل الحكم على طبق الأمارة على القول بالسببية، لكن السببية بهذا المعنى غير معقول لاستلزامه الدور فإنّ قيام الأمارة على الحكم فرع ثبوته واقعاً فكيف يتوقف ثبوته على قيامها، وهذا مع كونه مخالفاً للاجماع والروايات على اشتراك

(١) المستصفى ٣٥٢.

الأحكام بين العالم والجاهل)[١]، وذكر نظير ذلك في التنقيح من غير نسبة إلى الأشاعرة[٢]. وهذا النوع من التلقي محل تأمل من جهات:

الجهة الأُولى: نسبة ذلك إلى الأشاعرة، وأنّه ليس في الواقع حكم مع قطع النظر عن قيام الأمارة بل يكون قيامها سبباً لحدوث مصلحة موجبة، غير تامة، فإنّ المشهور عن الأشاعرة أنّهم يقولون بأن الأحكام ليست تابعة للمصالح والمفاسد، والتخطئة والتصويب ليس مبنياً على كون الأحكام تابعة للمصالح والمفاسد.

الجهة الثانية: أنّ مورد كلامهم هي الموارد التي لا نص فيها لا مطلق الموارد، ومرادهم من الأمارة هو القياس الاختراعي لا الأمارة الكاشفة عن الحكم حتى يقال بأن كاشفية الأمارة متوقفة على وجود الحكم، فلو كان وجود الحكم متوقفاً على قيام الأمارة يلزم الدور، مضافاً إلى أن الأمارات والطرق غير متوقفة على الكشف الواقعي بأن يكون لها واقع، بل متوقفة على الكشف العنواني، وقد أشار إلى ذلك المحقق الاصبهاني. والحاصل فهذا الإشكال لا يرد على التصويب بالتقريب الذي ذكرناه.

الجهة الثالثة: أنّه لو كان القائل بالتصويب قائلاً بأنّ الأحكام مشتركة بين العالم والجاهل لم يكن قوله بالتصويب منافياً لقوله هذا، إذ هو لا يقول بالتصويب في جميع الوقائع بل يقول بالتصويب فيما لانص فيه، فهو أيضاً يقول باشتراك العالم والجاهل في الأحكام التي وردت في الوقائع، فلا يمكن الإشكال عليه بـ: (كونه مخالفاً للاجماع والروايات الدالّة على اشتراك الأحكام بين العالم والجاهل)[٣].

هذا تمام الكلام في التصويب الأوّل.

---

(١) مصباح الأُصول ٢/ ٩٥.

(٢) التنقيح للسيد الخوئي ١/ ٣٨.

(٣) مصباح الأُصول ٢/ ٩٥.

المسألة الثانية: الالتزام بالتصويب في الشرعيات التي ورد فيها نص، بأن يقال: جميع الوقائع لها حكم ومع ذلك نلتزم بالتصويب، أو يقال بأنّ بعض الوقائع لها حكم ونلتزم في هذا البعض بالتصويب، فمن الممكن أن يكون الشخص ملتزماً بالنحوين من التصويب، التصويب فيما له حكم والتصويب فيما ليس له حكم، وهذا هو الذي يُعبر عنه بالتصويب المعتزلي، والكلام في أنّ النزاع في التخطئة والتصويب بهذا المعنى على أي نحو يُتصور؟ مع أنّ المفروض وجود حكم الله الواقعي إمّا في كل واقعة أو في الوقائع التي لها حكم.

إلاّ أنّ المجتهدين اختلفوا في الحكم، فكيف يمكن التصويب؟ ويمكن تصوير النزاع بوجوه:

الوجه الأوّل: أن يكون المراد بالتخطئة والتصويب أنّ لكل واقعة حكماً، وكلّ حكم له دليل وحجة من الله تعالى، أي أنّ لكل حكم بيان في معرض الوصول، فمن وصل إلى الحكم فبها ونعمت، ومن لم يصل إلى ذلك الحكم يُعاقب.

وفي قبال هذا القول، القول بالتصويب بمعنى أن كل واقعة لها حكم ولها بيان إلاّ أنه قد يصل إليه المجتهد وقد لا يصل، فمن وصل إليه فبها ونعمت وإلاّ يكون معذوراً، لا أن يكون آثماً وفاسقاً.

والقول بالتصويب بهذا المعنى هو الصحيح وإن كان هذا المعنى من التخطئة والتصويب بعيد من الأذهان، والقول بالتخطئة بهذا المعنى مبتن على أن يكون لكل حكم بيان في معرض الوصول، ومن لم يصل إليه لا يكون مخطئاً، فالقائلون بالتخطئة، وفي الحقيقة القائلون بالعقوبة في صورة مخالفة حكمه مع الواقع، يقولون بوجود بيان في معرض الوصول لكل حكم، فمرجع التصويب والتخطئة هنا إلى أنّه مُخطئٌ في صورة مخالفته مع الواقع وأنّه ليس بمخطئ في صورة عدم وصوله إلى الواقع.

والنزاع في التخطئة والتصويب بهذا المعنى مما وقع عند العامة والخاصة، فقد قال الشيخ الطوسي: (والذي أذهب إليه وهو مذهب جميع شيوخنا المتكلمين من المتقدمين والمتأخرين، وهو الذي اختاره المرتضى وإليه كان يذهب شيخنا أبو عبد الله، أنّ الحق في واحد وأنّ عليه دليلاً، من خالفه كان مخطئاً فاسقاً)[1]، وقال الشيخ الطوسي أيضاً: وكان سيّدنا المرتضى أخيراً يقول .... وملخّصه أنّ السيد المرتضى كان يقول أخيراً بأنّه يمكن أن تكون أحكاماً عند الإمام ولم تصل إلينا، وهذا في قبال ما ذهب إليه الشيخ في العدة ونسبه إلى السيد المرتضى.

وقال الشوكاني[2]: (وذهب قوم إلى أنّ الحقّ واحد، والمخالف له مُخطئ آثم ويختلف خطؤه على قدر ما يتعلق به الحكم، فقد يكون كبيرة وقد يكون صغيرة، ومن القائلين بهذا القول الأصم والمريسي وابن عُلية وحكى عن أهل الظاهر وعن جماعة من الشافعية وطائفة من الحنفية وقد طَوّل أئمة الأُصول الكلامَ في هذه المسألة).

فيظهر أنّ هذا النزاع كما كان في الخاصة كان بين العامة أيضاً، والتخطئة بهذا المعنى مما لا يمكن الالتزام به، وذلك لأنّه وإن كان لكلّ واقعة حكم وقد بيّن جميع الأحكام ويكون المقصر في الوصول إلى البيان آثماً، إلاّ أنّ من بذل الجهد في الوصول ولم يصل لم يكن آثماً فإنّه من الواضح أنّ عدّة من المصادر كانت موجودة في الأزمنة السابقة إلاّ أنّها معدومة فعلاً ولم تصل إلينا كجامع البزنطي، فإنّه كان عند المحقق والآن ليس بموجود وليس لنا طريق إليه، إلى غير ذلك من الكتب، مضافاً إلى اختلاف الأفهام والعقول، فربما يكون الدليل واصلاً، إلاّ أنّ مجتهداً يستظهر معنىً

(١) عدّة الأُصول ٣/ ١١٤.

(٢) إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول: ٢٦١.

والآخر يستظهر معنىً آخر أو يكون الدليل ضعيفاً عند شخص وقوياً عند الآخـر إلى غير ذلك من موارد الاختلاف في الاستظهار، ولايمكن الحكم بأنّه آثم ومخطـئ إذا لم يصل إلى الواقع مع أنّه بذل غاية جهده في الوصـول إلى الحكـم ويشـمله (رفـع مـا لا يعلمون)[1] و(كلّ شيء هو لك حلال)[2] إلى غير ذلك من الأُصول، فظهر أنّه لا بدّ من الإلتزام بالتصويب بهذا المعنـى، وهـو أنّ الحـق في واحـد فـإن وصـل إلى الحـق فبهـا ونعمت وإن لم يصل وكان باذلاً للجهد فهو معذور وليس بآثم وفاسق، فإن قلنا بـأنّ المجتهدين على صواب فمعناه أنّهم لا يُعاقَبون، وهذا ما يقوله الشيعة وبعض العامة.

الوجه الثاني: لتصوير التخطئة والتصويب في الوقائع التـي لهـا حكـم، هـو أنّ الأحكام لا تشمل الجُهّال بالنسبة اليها، أي أنّ الاحكام خاصة بالعالم بها، وهي لا تعمّ من قام عنده حجة على الخلاف سواء كانت الحجة قطعاً أم حجة أخـرى. والقـائلون بالتصويب يمكنهم الاستدلال بالأدلة العقلية والنقلية.

أمّا النقلية فمثل قوله تعالى: ﴿**لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا مَا آتَاهَا**﴾[3] بنـاءً عـلى أن يكون المراد من الإيتاء هو الإعلام، والمراد من الموصول هو الحكم، فيكون المعنـى هكذا: لا يكلّف الله نفساً إلاّ حكماً يعلمه، وعليه فيُشترط في التكاليف الإلهيـة العلـم بها، ولكن هذا الاستدلال ضعيف ـ مع قطع النظر عما ذُكر في مبحث القطع مـن أنّـه يمكن اشتراط التكليف بالعلم أو لا يمكن ـ وذلك لأنّه يمكن أن يُراد مـن الموصـول نفس الفعل، والمراد من الإيتاء الإقدار عليه، أو يكون المراد مـن الموصـول هـو المـال بقرينة المورد، والمراد من الإيتاء ما أعطاه الله، إذ إنّ الآية المباركـة مسـبوقة بالانفـاق:

---

(١) الكافي ٢/ ٤٦٣ ح٢.

(٢) نفس المصدر ٥/ ٣١٣ ح ٤.

(٣) سورة الطلاق/ الآية: ٧.

﴿لِيُنْفِقْ ذُو سَعَةٍ مِنْ سَعَتِهِ وَمَنْ قُدِرَ عَلَيْهِ رِزْقُهُ فَلْيُنْفِقْ مِمَّا آتَاهُ اللَّهُ لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا مَا آتَاهَا سَيَجْعَلُ اللَّهُ بَعْدَ عُسْرٍ يُسْرًا﴾[1] وقد قال الطبرسي في شرح الآية: وفي هذا دلالة على أنّه سبحانه، لا يكلّف أحداً ما لا يقدر عليه، وما لا يطيقه[2] وعلى فرض أنّ يكون المراد من الموصول هو الحكم، فهو مساوق للحكم في مرحلة التنجز لا مع الحكم في مرحلة الإنشاء.

ومنها: ـ أي: من الأدلة النقلية ـ حديث الرفع (ما لا يعلمون) وهذا الاستدلال أيضاً لا يمكن الالتزام به لأن هذا أيضاً يرتبط بمرحلة التنجز.

ومن الأدلة العقلية التي استُدل بها على اختصاص الحكم بمن لم يقم عنده حجة على الخلاف، هي أنّ الأحكام المجعولة من قبل الشارع ولا سيما الوجوب والحرمة حيث إنّهما عمدة الأحكام، مضافاً إلى لزوم اشتمالها على المصالح والمفاسد الملزمة في متعلقاتها لابدّ وأن تكون واجدة لملاك الحكم، وملاك الحكم عبارة عن صدق عنوان التسبيب إلى الخير والزجر من الشر بالإمكان على الحكم، ومن ليس عالماً بالحكم لا يصدق عليه العنوان، إذ مَن لا يعلم بالوجوب لا يكون للوجوب بالنسبة إليه حيثية الداعوية بالإمكان، أي أنّه لا يتأثر بالوجوب الذي لا يعلم به، فإنّه لو كان الشخص عالماً بالحكم يمكن أن يتأثر به ويمكن أن يخالفه، وأمّا بالنسبة إلى من قامت الحجة عنده على الخلاف كما إذا كان قاطعاً بالخلاف أو قامت حجة شرعية عنده على الخلاف، فليس للحكم الواقعي لياقة الداعوية بالإمكان، وهكذا النهي، وكما أنّ الحكم في أصل وجوده محتاج إلى هذا الملاك كذلك في حدوده متوقف عليه، ولذا قلنا

---

(١) سورة الطلاق/ الآية: ٧.

(٢) مجمع البيان ١٠/ ٤٨.

إنّ الخطاب لا يشمل العاجز، والسر فيه أنّ الحكم ليس بلائق لداعويته بالإمكان، والجاهل وزانه وزان العاجز، وعليه فجعل الحكم الشرعي بالنسبة إلى الجاهل بالحكم لغو.

ويمكن الجواب عن هذا الاستدلال العقلي، بأنّ ملاك الحكم في الأحكام القانونية عبارة عن كون الحكم بالنسبة إلى الأفراد في صراط الداعوية بحيث لو علم به من باب الاتفاق أو قامت حجة عليه لتنجّز، وليس محدوداً بما إذا قامت حجة عليه، وبعبارة اُخرى: الحكم المجعول مجعول للجميع إلاّ أنّه إذا لم يصل إليه شخص يكون معذوراً، مضافاً إلى عدم لزوم اللغوية لمن قامت عنده الحجة على الخلاف، إذ الاحتياط مستحسن ومستحب حتى لمن قام عنده الحجة على الخلاف، فلو فرضنا أنّ رأي المجتهد على حلّية شيء إلاّ أنّه بما يحتمل حرمته احتمالاً وجدانياً، ومع وجود الاحتمال يأتي حسن الاحتياط عقلاً، بل استحبابه شرعاً على قول، فليس الأمر كما ذُكر من أنّه ليس قابلاً للتأثير في نفس المكلف مطلقاً فيما إذا قامت الحجة على الخلاف، نعم إذا قامت الحجة على الخلاف لا يصل الحكم الواقعي إلى مرحلة المنجزية، وليس معنى ذلك عدم تأثيره أصلاً، ويكفي في التأثير أنّ المكلف المنقاد في مقام الإنقياد يَحتاط.

ومن الأدلة العقلية التي استُدل بها لا ختصاص الأحكام بخصوص العالم بها ولا تعم الجاهل، هي أنّ الطرق الشرعية سببية، ومرجع السببية إلى أنّ قياسهم الطريق موجب لوجود الملاك المناسب في المؤدى فلابدّ من القول بالتسبيب في الطرق، ومعه لا يمكن وجود الحكم الواقعي وإلاّ لزم اجتماع الحكمين مع اشتمال كل منهما على الملاك.

والجواب عن هذا الاستدلال قد ذُكر في محله، وإجماله أنّ الالتزام بالسببية في الطرق والاصول وأشباهها وأنّها مولّدة للملاك في غاية الضعف، والقول بالسببية

قول من قدماء العامة ولا شاهد عليه من العقل والعقلاء، وعلى فرض تمامية الاستدلال يمكن تصوير عدم تبدّل الحكم الواقعي في بعض الصور.

فظهر عدم تمامية ما استُدل به لاختصاص الأحكام بالعالم بها، بل تعمّ العالم والجاهل، مضافاً إلى أنّ هذه الأدلة لو تمت فإنّها تدل على العقد السلبي، أي: نفي الحكم عن الجاهل به ومن يعتقد خلافه، ولا تدل على إثبات الحكم المضاد الموافق لاعتقاده، فمثلاً لو كان الحكم الواقعي هو الوجوب وقامت الحجة عند شخص على عدم الوجوب فهذه الأدلة المذكورة تثبت عدم الوجوب بالنسبة إلى هذا الشخص ولا تثبت الإباحة التي يعتقدها، وفي قبال هولاء، من قال بالتخطئة، والقائلون بالتخطئة قد استندوا إلى وجوه بعضها صحيحة وبعضها غير صحيحة:

الوجه الأوّل: الإجماع

فقد ادّعي الإجماع على أنّ الأحكام مشتركة بين العالم والجاهل سواء كان مقصراً أم قاصراً.

وقد ناقش في هذا الإجماع بعض الأكابر، بأنّ الإجماع وإن كان موجوداً إلاّ أنّ الإجماع من متكلّمي الشيعة وليس من فقهائنا ولاسيما قدماء الأصحاب، وبما أنّ المتكلّمين يعتمدون غالباً في أقوالهم على الأدلة العقلية فلا يكون مثل هذا الإجماع كاشفاً عن قول المعصوم.

وهذا الاشكال في الإجماع ممّا لابأس به وله وجه، ولا نُطيل البحث في الإجماع بأزيد من ذلك.

الوجه الثاني: من الوجوه التي استُدل بها على اشتراك الأحكام بين العالم والجاهل هو الروايات الدالة على التوقف والاحتياط، والاستدلال بهذه الروايات مبنيّ على دلالة الروايات إمّا على حسن الاحتياط عقلاً أو على استحباب الاحتياط

شرعاً، إذ مفادها أنّ الجاهل بالحكم ومن ليس الحكم بالنسبة إليه منجّزاً ولم يقم عليه الحجة يُستحب أو يُستحسن منه الاحتياط، وأما لو حملنا هذه الروايات على موارد العلم الاجمالي المنجّز، فتكون خارجة عن محل بحثنا؛ إذ إنّها وإن تثبت وجود الحكم في موارد العلم الاجمالي المنجّز إلاّ أنّ موارد العلم الاجمالي من الموارد التي لم تقم فيها الحجة على الخلاف، وكذا إذا قلنا بمقالة الأخباريين من أنّ مفادها تنجيز الحكم الواقعي، أي أنّ ما قيل من التوقف أو الاحتياط في الشبهات (قف عند الشبهة)[1]، (أخوك دينك، فاحتط لدينك بما شئت)[2] إنما قيل بداعي تنجيز الحكم الواقعي في الشبهات البدوية، إذ على ذلك تكون نفس هذه الروايات حجةً على ثبوت الحكم لا أن تكون على خلاف الحكم الواقعي، ومحل كلامنا ما إذا قامت الحجة على الخلاف، فإنّ حسن الاحتياط عقلاً أو استحبابه شرعاً إنّما يكون في ما إذا قامت الحجة على خلاف الحكم الواقعي، فبما أنّه يُحتمل وجداناً أن يكون الحكم الواقعي مخالفاً لما قامت الحجة عليه فلذا يُستحسن أو يُستحب الاحتياط، والذي استظهرناه نحن في مبحث البراءة إنّما هو الوجهين الأولين، أي: حسن الاحتياط أو استحبابه فلذا يكون هذا الدليل تاماً من وجهة نظرنا.

الوجه الثالث: من الوجوه التي استدل بها على اشتراك الأحكام بين العالم والجاهل هو عدم تقييد الأحكام التكليفية والوضعية بالعلم والجهل، وهذا الاستدلال أيضاً تام وصحيح إلاّ في الموارد النادرة جداً وفيما إذا ثبت بدليل خاص أنّ الحكم مختص بالعالم به.

---

(١) انظر: الكافي ١/ ٤٠ ح٩ وفيه: (الوقوف عند الشبهة خير من الاقتحام في الهلكة...).

(٢) وسائل الشيعة ٢٧/ ١٦٧.

الوجه الرابع: أنّ تقييد الحكم بالعلم به غير معقول بوجوه ذكروها في بحث القطع، والجواب عن هذا الوجه ما ذُكر في مبحث القطع من وجوه التصحيح رداً على ما ذُكر من عدم المعقولية، والبحث عنه موكول إلى مبحث القطع.

الوجه الخامس: الرواية التي يُعبرّ عنها برواية المحكم والمتشابه ونُسب هذا إلى السيد المرتضى نقلاً عن النعماني والرواية موجودة في جامع الأحاديث، وقد صرّح في الرواية ببطلان التصويب بهذا المعنى وأنّ الأحكام لا تختص بالعالم بها، إلاّ أنّ هذه الرسالة لا أساس لها، إذ في سندها حسن بن علي بن أبي حمزة البطائني، مضافاً إلى متنها، فإنّ من راجع الرواية يرى عدم تناسب صدور هذا المتن من متكلم في القرن الأول، فإنّ الرواية مروية عن أمير المؤمنين، واستعمل في هذه الرواية مصطلحات القرن الثاني والثالث، وهذا نظير انتساب بعض المصطلحات العقلية المذكورة في الكفاية أو فوائد الأُصول إلى الشيخ، فإن هذا أمر يخالفه تطور العلم والاصطلاحات العلمية.

الوجه الثالث: لتصوير نزاع التخطئة والتصويب في الوقائع التي لها حكم، هو الالتزام بالتصويب في الأحكام في مرحلة الظاهر أو الالتزام بالتصويب في الأحكام الظاهرية، ومرادنا من مرحلة الظاهر هي مرحلة التنجيز والتعذير، وبين الأحكام في مرحلة الظاهر والأحكام الظاهرية فرق، فقد يُلتزم بالتصويب في الأحكام الواقعية في مرحلة الظاهر، أي: في مرحلة المنجزية والمعذرية، وقد يُلتزم بالتصويب في الأحكام الظاهرية لا في الأحكام الواقعية التي جعلت للشاك كالطرق والأُصول أو الأُصول فقط على اختلاف بينهم في ذلك في أنّ الموضوع للشاك هل هو الأُصول فقط أو الأُصول والأُمارات؟

والفرق بينهما أنّ الاحكام في المرحلة التي تظهر للمكلف قطعاً أو ظناً يُلتزم فيها بالتصويب، فتشمل موارد القطع بحكم، وأمّا الأحكام الظاهرية فلا تشمل القطع؛ إذ الموضوع في الحكم الظاهري هو الشاك، أمّا الالتزام بالتصويب في الأحكام الواقعية في مرحلة الظاهر، فقد ظهر أمره مما ذكرنا بأنّ المجتهد إذا لم يصل إلى الحكم الواقعي مع بذله للجهد يكون معذوراً سواء كان قاطعاً بالخلاف أو قامت الحجة على الخلاف، وكذلك في الحكم الظاهري، كما إذا اعتقد بأنّ الاستصحاب مثلاً مطلقاً حجة ولم يكن الاستصحاب في الواقع حجة في الشك في المقتضي، فإنّه بذل غاية جهده للفحص عن الحكم الواقعي ولم يصل إليه أو قطع بالخلاف، أو اعتقد بحجية خبر الثقة وفي الواقع كان خبر الموثوق به حجة إلى غير ذلك من الاشتباهات فهو غير مقصّر، والحكم الواقعي ما لم يكن بيان بالنسبة إليه لم تكن مخالفته موجبةً لاستحقاق العقوبة، وهل يستحق العقوبة فيما إذا قطع بوجوب شيء ولم يكن بواجب أو قيام حجة على وجوب شيء ولم يكن بواجب في صورة المخالفة أو لا؟

قيل باستحقاق العقوبة من جهة التجرّي، إلاّ أنّا ـ كما ذكرنا في مبحث القطع ـ لا نقول باستحقاق العقوبة من جهة التجري، وأمّا إذا قامت حجة على الوجوب وكان واجباً واقعاً إلاّ أنّه اعتقد بأنّ هذا الأمر الذي ليس بحجة حجة، فهل يستحق العقاب في صورة المخالفة أو لا؟ فيه كلام.

فتحصّل مما ذكرنا أنّ المجتهد إذا استند إلى قطع أو حجة على الخلاف سواء كان في الأحكام الواقعية أو الأحكام الظاهرية فهو لا يستحق العقوبة في صورة المخالفة فيما إذا كان معتقده نفي الحكم، وأمّا إذا كان معتقده إثبات حكم بتخيّل أنّ الراوي مثلاً ثقة ولم يكن هو بثقة واقعاً، فهل يستحق العقوبة في صورة المخالفة أو لا؟ فيه كلام وهو مبتن على أنّ فاعلية الحكم الواقعي متوقفة على البيان أو العذر، وهذا

الشخص ليس بمعذور، ومن ناحية أُخرى فالبيان قاصر، وتفصيل الكلام موكول إلى مبحث البراءة.

وأمّا الالتزام بالتصويب في الأحكام الظاهرية، فهو المشهور والمعروف، ولذا صاروا بصدد بيان هذا التصويب في الأحكام الظاهرية، وقبل كل شيء نقول ـ كما تقدم منا سابقاً ـ بعدم ثبوت أحكام ظاهرية لا في الطرق ولا في الأُصول، والمراد من الأحكام الظاهرية: هي الأحكام التكليفية الظاهرية التي ينتزع منها المنجزية والمعذرية، ونحن ذكرنا في محلّه بأنّ المجعول في الطرق إمّا نفس التنجيز والتعذير كما عليه صاحب الكفاية، وإمّا اعتباره علماً لا جعل المؤدّى حتى يكون حكماً ظاهرياً، وأمّا في الأُصول فليس فيها جعل شيء، فمثلاً (رفع ما لا يعلمون) إعلام بأنّ الحكم المجعول من أحكام الدرجة الثانية وليس بحيث يكون إحتماله منجزاً، و(كل شيء حلال) مرجعه إلى الحلّية التنزيلية، يعني: لا يترتب عليه أثر الحرمة ما لم يعلم بحرمته، والاستصحاب مرجعه الى توسعة اليقين، واعتبار اليقين بالحدوث يقيناً بالنسبة إلى البقاء، وعلى أي حال فإن المشهور والمعروف هو التصويب في الأحكام الظاهرية.

وذهب بعضهم إلى التصويب في الأُصول فقط دون الطرق، وهذا ما ذهب إليه بعض الاكابر في الأُصول والتزم بالتصويب فيها في المرحلة الفعلية دون مرحلة الانشاء.

وقبل التعرض لتفصيل ما قال نذكر أمراً لعلّه يغنينا عن الخصوصيات التي ذُكرت في كلامه، وهو الاختلاف الواقع في الطرق والأمارات، فإنّهم اختلفوا فيها في وجود الحكم الظاهري الذي يُنتزع منه الحجية، بمعنى المنجزية والمعذرية وعدم وجوده فيها، بل المجعول إمّا نفس المنجزية والمعذرية كما ذهب إليه صاحب الكفاية، أو أنّ المجعول في الأمارات اعتبار الأمارة علماً كما عليه المحقق النائيني، وهكذا

اختلفوا في الأُصول، والبحث إنّما يكون بعد التسليم بوجود الأحكام الظاهرية، وأنّه هل يمكن الالتزام بالتصويب في مرحلة الإنشاء أو لا؟

ذكر في التنقيح بأنّه لايمكن الالتزام بالتصويب في مرحلة الإنشاء، وذلك لأنّه يلزم منه اجتماع النقيضين أو الضدين؛ إذ لو اعتقد شخص حجية الاستصحاب وشخص آخر بعدم حجيته فلا يمكن أن يكون الاستصحاب مثلاً حجة لشخص وأن لا يكون حجة لشخص آخر، ونحن نقول لقد ذكر في الكفاية وغيره كلاماً في أوائل مبحث الظن، وهو أنّ الشكّ في الحجية مساوق للقطع بعدم الحجية، وأساسه أنّ أوضح تفسير للأحكام الظاهرية أنّها أحكام إنشائية بصورة البعث أو الزجر بداعي إيصال الحكم الواقعي أو بداعي التنجيز والتعذير، فمثلاً لو قال المولى لمن لا يعرف زيداً: أكرم زيداً، فبما أنّه لا يعرفه يقول له: أكرم جارك، فقوله اكرم جارك من باب ايصال الحكم بعنوان آخر، وقد يُؤتى به بداع التنجيز والتعذير تحفّظاً للأحكام الواقعية، وذلك لغلبة موافقة هذه الأحكام معها، أو لمصلحة تسهيلية قد تُنشئ حكماً للشاك تحفّظاً للحكم الواقعي، ومخالفة هذه الأحكام للأحكام الواقعية في بعض الموارد ممّا لا أهمية له، وذلك لكثرة الفوائد المترتبة على الحكم الظاهري، لأنّه لو لم يُجعل الحكم الظاهري ويكتفى بخصوص القطع يلزم منه تفويت أكثر الأحكام، وما يترتب على الحكم الظاهري هو التنجيز والتعذير، ولذا تثبت في الحكم الظاهري المراحل الموجودة في الأحكام الواقعية كمرحلة الإنشاء ومرحلة الفعلية ومرحلة التنجز، إلاّ أنّ مرحلة الفعلية لها وجه في مرحلة التنجز في الأحكام الظاهرية، بمعنى أنّ الحكم الظاهري بما أنّه ليس له أثر إلاّ التنجيز والتعذير بالنسبة إلى الحكم الواقعي ـ ولذا ما لم يكن الحكم الظاهري واصلاً صغرى وكبرى لا يكون حكماً بالحمل الشائع ـ فإنّ الأثر المترتب على الحكم الظاهري، مترتب في حالة وصوله أو ما في حكم

الوصول بأن يكون في معرض الوصول، والكلام في أنّ الأحكام الظاهرية في مرحلة الإنشاء هل هي محدودة بالحدّ المذكور أو لا؟ وبعبارة أُخرى: هل أنّ مرحلة إنشاء الأحكام الظاهرية محددة بحدود مرحلة فاعلية هذه الأحكام التي يُعبّر عنها بمرحلة المنجزية والمعذرية أو لا؟ يعني: أنّه مادام لم يعلم بالموضوع والحكم الظاهري، لا يكون الحكم الظاهري محققاً.

فإن قلنا بمحدودية الأحكام الظاهرية في مرحلة الإنشاء بما هي محدودة في مرحلة التنجيز والتعذير، تثبت درجة من التصويب في مرحلة الإنشاء، إذ إنّه أُخذ فيها العلم بها في مرحلة الإنشاء، فكما يقال بالتصويب في الأحكام الواقعية بناءً على اختصاصها بالعالم بها، يقال في الأحكام الظاهرية.

توضيح ذلك: أنّه يمكن تصوير نظير ما قيل في الأحكام الواقعية من التصويب بالاستشهاد بقوله تعالى: ﴿**لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا مَا آتَاهَا**﴾ وغيره، والقول بأنّ الأحكام مختصّة بالعالم بها ولا تشمل من قام عنده الحجة على الخلاف، فيقال إنّ الحكم الظاهري إمّا يكون موضوعه من الأمور النفسيّة التي تكون واصلة، من قبيل اليقين والشك الذي هو موضوع للاستصحاب أو احتمال التكليف أو الشكّ في التكليف بناءً على كونها موضوع البراءة، وإمّا أن يكون موضوع الحكم الظاهري أمراً واقعياً كخبر الواحد وخبر الثقة.

أما في القسم الأول: فلا نحتاج فيه إلى تقييد الموضوع، إذ العلم بها علم حضوري للانسان.

وأمّا بالنسبة إلى القسم الثاني: فيُقَيّد الموضوع بخبر واصل، وهكذا في غيره من الأمور الواقعية، وذلك لأنّه لا يترتب عليه الأثر من التنجيز والتعذير إلاّ مع العلم به ويلحق بالوصول ما يكون في معرض الوصول، وأمّا نفس الحجية المجعولة للخبر،

فهي أيضاً مقيّدة بما إذا علم بحجية خبر الثقة، فمن علم بحجية خبر الثقة يكون خبر الثقة حجة بالنسبة إليه، وغاية ما يمكن أن يقال هو أنّه كيف يمكن أخذ العلم بالحكم في موضوعه، وهذا ما أشكل عليه جمع في الأحكام الواقعية، إلاّ أنّ جمعاً قد أجابوا عن ذلك وجوّزوا ذلك بصور متعددة:

إمّا بالجعل الواحد كما عن المحقّق الخراساني بأن يُؤخذ العلم في مرحلة الإنشاء في مرحلة الفعلية، أو بجعلين كما عن المحقّق النائيني، أو بوجه آخر كما عن بعض الأكابر، وعلى أي نحو كان فإنّ هذا أمر ممكن كما ذُكر مفصلاً في مبحث القطع، فإنّ أمكن تقييد الموضوع فيما يحتاج إلى تقييد الموضوع ليتساوى مع مورد ترتب الأثر، إذ ترتب الأثر إنّما يكون بعد العلم بالموضوع، وأمكن تقييد الحكم بمن كان علماً به، يكون إمكان التقييد مساوقاً مع وقوع التقييد لأنّ الاطلاق لغو، وذلك لأنّ خبر الثقة الذي لم يصل إلينا أو وصل ولكن لا طريق لنا لاثبات وثاقة راويه، لم يكن حجة، أو أنّ الحجية التي جعلها الشارع لخبر الثقة مثلاً إذا لم تصل الينا فلا تكون حجة بالنسبة لنا، وهكذا في مثل الاستصحاب، فإنّه من لا يعتقد بحجية الاستصحاب في الأحكام كالأخباريين حيث إنّهم يقولون بعدم حجيته في الأحكام لقصور الأدلة أو كبعض الأُصوليين حيث يقولون بأن استصحاب الحكم معارض باستصحاب عدم الجعل، فلا يكون الاستصحاب حجة بالنسبة إليه في المورد، وعليه فإن تمكّنا من إثبات ذلك وأجبنا عن الإشكال المذكور من أنّه لا يمكن أخذ العلم بالحكم في الموضوع، فلابد من الالتزام بمحدودية الأحكام الظاهرية بالوصول من ناحية الموضوع والحكم، ونتيجة ذلك أنّه من لم يصل إليه ذلك حكماً أو موضوعاً لم يكن الحكم الظاهري موجوداً بالنسبة إليه كما إذا لم يصله خبر الثقة أو وصله ولكن لم يصل إليه حجية خبر الثقة فتصل النوبة إلى الاستصحاب، وإن لم يصله الاستصحاب، أي: حجية

الاستصحاب فإنّه تصل النوبة إلى البراءة وهكـذا في غـير خـبر الثقـة، فمـن لا يعلـم بالحكم الظاهري وإن كان موجوداً في الواقع يكون مفقوداً بالنسبة إلى هذا الشـخص، وهذا نوع من التصويب، وأمّا من اعتقد بحجيّة شيء ليس بحجة واقعـاً كـما إذا كـان الاستصحاب في الواقع حجةً في خصوص الشكّ في الرافع إلاّ أنّ هذا الشخص اعتقد بحجيته حتّى في مورد الشك في المقتضي، فإنّه لا يلزم منه التصـويب، إذ مجـرّد تـوهّم جعل الحجية لا يستلزم جعل الحجيّة فلا يمكن الالتزام بالتصويب في مرحلة الإنشاء، ومن يقول بالتصويب يقول بمحدوديّة الحكم الواقعي بالنسبة إلى العالم لأنّ من تخيـل حكماً ظاهرياً فإنّه يجعل له حكم ظاهري، إلاّ أنّه مـن تخيـل الحكـم الظـاهري كـما إذا اعتقد حجيّة الاستصحاب حتى في موارد الشك في المقتضي والحال أنّه ليس بحجّة في موارد الشك في المقتضي فهل تجري البراءة بالنسـبة إليـه أو لا؟ الظـاهر عـدم جريـان البراءة بالنسبة إليه، إذ أُخذ في موضوع البراءة (ما لا يعلمون) فمـن يـرى نفسـه بأنّـه يعلم بالحكم الواقعي كيف يمكنه اجراء البراءة، والرفـع مختص بمـن يعلـم بأنّـه لا يعلم، لا من يعلم بأنّه يعلم ولو كان هذا جهلاً مركباً.

فظهر أنّ من كان جاهلاً بالحكم الظاهري موضوعاً أو حكماً فلـيس لـه حكـم ظاهري في مرحلة الإنشاء، وأمّا من اعتقد جهلاً بوجود حكم ظاهري لم يُجعـل، فهنـا الحكم الظاهري وإن كان مفقوداً بالنسبة إليه واقعاً إلاّ أنّه يترتب على هذا الاعتقاد أثر الحكم الظاهري الواصل فلا تجري البراءة بالنسبة إليه، وذلك لعدم وصول موضـوع البراءة بالنسبة إليه، وهذا هو الذي نقوله في الحكم الظاهري، إلاّ أنّ بعـض الاكـابر لم يبيّن المطلب على نحو ما بيّنا، بل ذكـر أنّ الأحكـام الظاهريـة كالأحكـام الواقعيـة في مرحلة الإنشاء فكما تُعقل التخطئة في مرحلة الإنشـاء فإنّهـا تُعقـل ذلـك في الأحكـام

الظاهرية في مرحلـة الإنشـاء، وإلاّ يلـزم اجـتماع الضـدين أو النقيضـين، فالأحكـام الإنشائية موجودة بالنسبة الى الجميع.

وممّا ذكرنا ظهر أنّ تعميم الأحكام الظاهرية حتى بالنسبة إلى الجاهل بهـا لغـو، وقال هذا البعض: نعم، في مرحلة الفعلية في الأحكام الظاهرية نلتزم بالتصويب، أي أنّه في مرحلة الفعلية يتحقق الموضوع ويترتب الحكم، ومعنى ذلك أنه يتحقق موضوع البراءة فيما إذا اعتقد عدم حجية الاستصحاب، وذلك لأن موضوع البراءة هو الشاك والمفروض أنّه شاك، ونحن أيضاً قلنا بجريان البراءة في حقه إلاّ أنّا عللنا ذلك بأنّ هذا الشـخص الـذي يعتقـد عـدم حجيـة الاستصـحاب هـو مصـداق (لا يعلـم) وأمّـا الاستصحاب فهو مجعول، ولا يمكن القول بأنّه منتـف بانتفـاء موضـوعه، وجريـان البراءة في حقه لايوجب انتفاء موضوع الاستصحاب، فكلامه مشتمل على أمرين:

الأمر الأول: أنّ التصويب في مرحلة الإنشاء في الأحكـام الظاهريـة لا يُعقـل، وهذا هو الذي نحن نقول بخلافه ويمكن حل التصويب فيها بما ذُكر.

الأمر الثاني: التصويب في مرحلة الفعلية وهذا ممّا لا اعتراض لنـا عليـه، ومـن أراد المزيد من الاطلاع على خصوصيات كلامه فليراجع التنقيح.

البحث التاسع:

تبدّل رأي المجتهد

تبدّل رأي المجتهد:

لو تبدل رأي المجتهد فيما له أثر من القضاء أو الاعادة او غيرهما من الآثار بـأن اعتقد أولاً عدم جزئية شيء أو شرطية شيء ثم تبدل رأيه واعتقد بجزئيته أو شرطيتـه أو مانعيته، فهل عليه القضاء أو الاعادة أو لا؟ بـلا فـرق في أن يكـون تبـدل رأيـه في متعلق الحكم كالصلاة أو موضوع الحكم كالوضوء على مسلكنا أو الذبيحة، فلو أخلّ بشيء من الشرط أو الجزء او المانع لمتعلّق حكم أو لموضوع حكم، فهل يمكن الاجتزاء بالعمل السابق أو لا؟ ويلحق بهذه المسألة دوران الأمر بين المتبايتين كما إذا اعتقد أوّلاً بوجوب صلاة الجمعة ومضى على ذلك مدة ثم تبـدل رأيـه واعتقـد بوجـوب صـلاة الظهر، فهل يمكنه الاجتزاء بما أتى به من صلاة الجمعة أو لا؟ ولابدّ في هذه المسـألة، أي: مسألة الاجتزاء من التعرض في البحث لجهات:

الجهة الأُولى: في أنّ المستند في الحكم الأول ماذا يقتضي، هل يقتضي الإجزاء أم لا؟

الجهة الثانية: في أنّ ما استند إليه في الرأي الثاني، هـل هـو قـاصر عـن بطـلان العمل السابق، أي انّه هل يقتضي الإعادة أو القضاء بالنسبة إلى العمل السابق أم لا؟

الجهة الثالثة: في الأدلة الخارجية التي تمسك بها للإجزاء كالإجماع وحديث (لا تعاد) والسيرة.

أما الجهة الاولى: فلو كان مستند الحكم الأول هو القطع فلا ريب في عدم اقتضائه للاجزاء وكذلك الطرق، إذ ليس للقطع إلاّ الطريقية المحضة، والتمشّي على وفق القطع ليس فيه جهة موهمة للإجزاء والقول بالاكتفاء بالعمل السابق، وهكذا ما يلحق بالقطع من الظن الانسدادي بناءً على الحكومة ومن البراءة العقلية، وأما لو كان المستند هو الطرق كما إذا اعتمد على خبر وكان الخبر له عموم أو اطلاق وفحصَ عن الخاص أو المقيد ولم يظفر به ثم بعد ذلك ظفر عليه اتفاقاً، وأمثال ذلك من الموارد، ويلحق بالطرق في الحكم الأُصول الشرعية، ومقدمة لبيان الحكم لابد وان نذكر بأن في الطرق مسلكين:

الأول: الطريقية.

الثاني: السببية.

كما لابدّ من أن نذكر بانّ البحث إنما يكون في غير التصويب المنتسب الى الاشعري والتصويب المعتزلي، بل البحث إنما يكون بناءً على القول بالتخطئة والوجه فيه واضح، إذ تصويب الأشعري بناءً على ماذكرنا يكون في الوقائع التي فرض فيها أنّه لا حكم لها في الشريعة المقدّسة، وجعل الحكم فيها من وظائف الفقهاء والقضاة، ولابدّ من كون الحكم المجعول على وفق الأهداف العليا وعلى وفق العلة المستكشفة للحكم المماثل، وعليه فلو تبدّل رأي المجتهد فيما لا حكم لها بما أنه لاحكم له، فلا واقع له إلاّ ما انشأه، فلا يأتي البحث من أنّ العمل السابق مُجز أم لا؟ وكذا على التصويب المعتزلي بناءً على التفسير الذي كان مرجعه إلى أنّ الأحكام الواقعيّة موجودة، إلاّ أنّها لا تشمل من قامت عنده حجة على الخلاف بالوجوه المتقدمة من

الآية والرواية والوجوه العقلية، إذ على هذا المسلك فإنّ الحكم الواقعي لم يكن يشمله فلا يأتي البحث عن الإجزاء وعدم الإجزاء، فظهر أنّ البحث عن الإجزاء وعدمه من شؤون القول بالتخطئة، وبعدما ظهر ذلك، نقول: إنّ في الطرق ـ كما اشرنا ـ مسلكين: الطريقية والسببية فإن قلنا بالطريقية فمعناه أنّ الطرق موصلة الى الأحكام الواقعية، فبما ان هذه الطرق غالباً توجب الوصول إلى الأحكام الواقعية، فلذا اعتبرها الشارع على وفق العقلاء، اذ غالب هذه الطرق إمضائية من الشارع والحكم التأسيسي ـ منها حكم إمضائي، وقيام الطريق لايوجب مصلحة خاصة، في مؤدّاه حتى يقال بها أنّه استوفى المصلحة الخاصة فلذا يكون موجباً للإجزاء، وهذا هو الذي اخترناه وفاقاً لجماعة، وعليه فاذا اصاب الطريق الواقع فيها ـ وان انكشف الخلاف فيما بعد ـ فليس هنا ما يوجب الإجزاء، ولم يستوف المكلف أيّ مصلحة من المصالح التي كانت تترتّب على الواقع، وإن قلنا بالسببية والموضوعية بحيث لم تسلتزم التصويب بالمعنيين المتقدمين، فهذا المسلك ضعيف من وجهة نظرنا ولاسيما في الشرعيات، الاّ أنّه ربما يقال بأنّه لابد من الالتزام بالموضوعية في الطرق، بمعنى انّ في مؤديّاتها ملاك ومصلحة، وإن قلنا بهذه المقالة يأتي البحث في أنّ المراد، على وفق هذه الطرق، هل يوجب الإجزاء في الأحكام التكليفية والوضعية أو يوجب الاجزاء في الأحكام الوضعية، فقط، أو أنّه لايوجب الاجزاء في أيّ منهما؟ وعمدة ما ذكر من الوجوه للالتزام بالسببية والموضوعية، وجهان: وجه استظهاري، ووجه عقلي:

أمّا الوجه الأول: فهو القول بأنّ الأدلة التي تدل على حجية شيء مثل خبر الثقة مشتملة على أحكام إنشائية وهذه الأحكام الانشائية ظاهرة في أنّها أحكام نفسية، إذ العناوين المأخوذ فيها مثل (صَدِّق العادل) أو (اعمل على قوله) أو (أطعه مايأمرك عنا) وأمثال ذلك فإنّ له ظهوراً في النفسية، وذلك لأنّ العنوان المأخوذ فيه كصدّقه أو

أطعه وامثال ذلك يدور أمره بين المعرِّفية وبين العنوانية، فإن كان معرِّفاً فيجب العمل على وفقه بما أنّه موصل للواقع، وهذا بخلاف العنوانية، فان مرجعها إلى إتيان مؤداها بما هي هي، وبما أنّ هذا مؤدّى خبر العادل، وإذا أُخذ عنوان في دليل ودار الأمر بين المعرفية والعنوانية فإنّه لابد من حملة على العنوانية والموضوعية كما إذا قال (أكرم العلماء) وشككنا في أنّ أمره بإكرام العلماء من جهة أنّهم اتقياء أو من جهة أنّهم علماء فطبعاً لا يحمل على المعرفية بل على الموضوعية وانّ العالم بما أنّه عالم يجب إكرامه. وإذا حملنا الأدلة الدالة على حجية خبر الثقة مثل (صدّق العادل) وأشباهه على الأوامر النفسية، وعليه فالأوامر النفسية تابعة للمصالح في المتعلق وكذلك النواهي النفسية تابعة للمفسدة في المتعلق.

ويمكن الجواب عن ذلك بأنّ هذه الأدلة بما أنّها وردت في مورد بناء العقلاء على اعتبار هذه الطرق،والظاهر أنّ الأمر باتباع هذه الطرق من قبل الشارع ليس تأسيسياً بل هو امضائي لما بنى عليه العقلاء،والمفروض انّ جميع الطرق والكواشف والأمارات عند العقلاء لها حيثية الطريقية للواقع، وذلك لغلبة مصادفتها مع الواقع، فإنّهم يقولون بحجية الخبر الموثوق به أو بحجية قول أهل الخبرة وأمثال ذلك بسبب موافقتها مع الواقع كثيراً، لا أن يكون للجري على وفق الخبر الموثوق به أو الثقة أو قول أهل الخبرة كالطبيب في نفسه له مصلحة، وبما أنّ هذه الأوامر مسبوقة ببناء العقلاء فإنّه لا ينعقد ظهور في أنّ هذه الأوامر أوامر نفسية تأسيسية تابعة للمصالح والمفاسد في مؤدّاها، وهذا أمر تقتضيه مناسبة الحكم والموضوع، فإنّه كما ذكرنا مراراً فإنّ الأحكام على قسمين من حيث الأهمية، وذكر الأهم من الأحكام في الكتاب والسنة المتواترة وأما الأحكام في الدرجة الثانية فقد أُوكل أمرها وبيانها إلى الطرق المتعارفة التي عُمْدتها خبر الواحد، فان قيل: (إعمل بالخبر الواحد) فمعناه أنّه يجب

العمل بالخبر الواحد إيصالاً للحكم الواقعي الذي من المفروض فيه أنّه لا طريق للقطع به عادة وليس من قبيل الدعائم بحيث يحصل القطع بالنسبة إليه، فاستظهار النفسية من هذه الأدلة في غاية الوهن.

أما الوجه الثاني: فهو أنّ الأمر بالعمل على وفق هذه الطرق التي قد تصادف الواقع وقد تخالف الواقع موجب لتفويت المصلحة الواقعية والإلقاء في المفسدة في صورة مخالفة الطريق للحكم الواقعي، فبما أنّ الأمر بالسلوك على وفق هذا الطريق في معرض تفويت المصلحة فلا يمكن للحكيم الأمر به الاّ مع تدارك المصلحة الفائتة، وعليه فإن أمَرَ بالسلوك والجري على وفق الخبر الواحد مثلاً، فلابدّ أن تكون هنا مصلحة في الجري على وفقه بحيث يتدارك المصلحة الفائتة في صورة مخالفته مع الواقع.

والجواب عن هذا الوجه، قد ذكر في مبحث الجمع بين الحكم الواقعي والظاهري مفصّلاً، إذ ذكر بعضٌ بأنّ جعل الأحكام الظاهرية موجب لتفويت المصالح والمفاسد، ولذا أنكر جعل الأحكام الظاهرية،وفي قباله ذُكر بأنّ الجري على وفق الحكم الظاهري له مصلحة ويُتدارك بها المصلحة الفائتة، وقد أجبنا عن ذلك بما مجمله أنّ الأحكام التي اُوكل بيانها إلى الطرق والأمارات التي قد تصيب وقد تُخطئ، هي الأحكام التي تكون في الدرجة الثانية من الأهمية، وليست من قبيل دعائم الاسلام والكبائر فان أمرها موكول الى وسائل توجب القطع والضرورة كالكتاب والسنة المتواترة، فبما أنّه لم يكن بيان جميع الأحكام ميسوراً بالوسائل التي توجب القطع والضرورة وذلك لقلة وسائل التبليغ في تلك الأزمنة وكثرة الأحكام، فلذا يدور أمر هذه الأحكام التي في الدرجة الثانية من الأهمية بين الفوت وبين استخلاصها إلى حدّ ممكن، أي: تقليل مقدار الفائت، وجعل هذه الطرق إنّما لتقليل

مقدار الفائت من هذه الأحكام، فإنّه لو لم تكن الأحكام الظاهرية مجعولة ولم تُجعل الحجية للطرق لَفاتت جميع الأحكام إلاّ ماثبت بالقطع والضرورة، فاعتبار هذه الطرق وسيلة لتقليل الفائت لا تفويت الموجود، فمصلحة إعتبار هذه الطرق إستخلاص مقدار من الأحكام من الفوت، فلا يمكن القول بما انّ هذه الطرق قد تصيب وقد تخطئ فعلى المولى تدارك المصلحة الفائتة.

إن قلت: لماذا لم يجعل الشارع الاحتياط المطلق حفظاً للأحكام الواقعية؟

قلنا: لابدّ من مناسبة الحكم والموضوع، ومعها كيف يمكن الحكم بالاحتياط، فإنّ المفروض أنّ هذه الأحكام من الأحكام التي هي في الدرجة الثانية والأمر بالاحتياط مرجعه إلى تنجّز هذه الأحكام بمجرد الاحتمال، فيلزم بذل الجهد والقوة فيها أزيد من الأحكام التي هي في الدرجة الأُولى بمراتب،والمفروض أنّ هذه الأحكام التي هي في الدرجة الثانية ليست بحدّ يجب إيصالها بأيّ طريق ممكن، إذ قد تكون المصلحة بحدّ يجب إيصالها بأيّ نحو ممكن وقد تكون المصلحة بحيث لا توجب إيصالها بأي نحو كان، بل لو وصلت من باب الاتفاق لتنجّز ، ومع غض النظر عمّا ذكرنا، هل يمكن القول بالإجزاء على السببية أم لا؟

فنقول إنّ القول بالسببية إمّا يعتمد على الوجه الأول وإمّا على الوجه الثاني، فإن كان معتمداً على الوجه الأول، فهو في نفسه لا يقتضي الإجزاء، إذ الوجه الأول غاية ما يقتضيه هو أنّ التمشّي على وفق الطريق له مصلحة ولايدل على أنّ هذه المصلحة المترتبة على الجري على وفق الطريق مسانخ للمصلحة الفائتة وبمقدارها بحيث توجب تدارك تلك المصلحة، اللّهم إلاّ أن يقال بالإجزاء بمؤونة من الخارج.

وأمّا إذا كان المعتمد في الإلتزام بالسببية هو الوجه الثاني، وهو أنّ الشارع بواسطة إعتباره لهذه الطرق قد فوّت المصلحة ومن فوّت شيئاً فعليه تداركه، فلابدّ

وأن يكون فيما أمر به مصلحة مسانخة مع تلك المصلحة وموجبة لتدارك تلك لمصلحة فطبعاً يكون موجباً للإجـزاء، إلاّ أنّ كـلا الـوجهين في غايـة الضـعف، هـذا كلّـه في الأحكام التكليفية.

وهل يمكن القول بالإجزاء، على القول بالسببية في الأحكام الوضعية كأبواب العقود والإيقاعات والطهارة والنجاسة وأشباه ذلـك أم لا؟ إن قلنـا: بـأنّ الأحكـام الوضعية متأصّلة في الجعل والتزمنا بأنّها تابعـة للمصـالح والمفاسـد في نفـس جعـل الحكم، فلابدّ من القول بالإجزاء، وإن قلنا بمقالة الشيخ مـن أنّ الأحكـام الوضـعية منتزعة من الأحكام التكليفية وليس لها تأصّل في الجعل، والمجعول إنّما هـو الأحكـام المترتبة عليها ووعاء المصالح والمفاسد إنّما هـو متعلقـات الأحكـام التكليفيـة، فعليـه يكون الكلام فيها هو الكلام في الأحكام التكليفية، وإن قلنا بما هو برزخ بين القولين ـ كما نحن نقول ـ وهو أنّ الأحكـام الوضـعية وإن كانـت متأصّـلةً في مرحلـة الجعـل، بمعنى أنّها قابلة للانشاء، إلاّ أنّ الأحكام التكليفية كالمقوّم للاحكام الوضعية، أي أنّ بعض الأحكام التكليفية كالمقوّم لها، فمثلاً الحكم بملكية شيء لشخص معنـاه أنّ لـه التصرف فيه بأيّ نحو شاء ما لم يكن فيه محذور وليس لأحد أن يتصـرف فيه إلاّ باذنـه إلى غير ذلك من الأحكام المترتبة، فحينما يحكم بملكية شخص لشيء مندمج فيه هـذه الأحكام ويلاحظ المصالح والمفاسد في متعلقـات الأحكـام التكليفيـة المترتبـة عليـه، وبعبارة اُخرى: حينما يريد جعل ملكية لشخص لابدّ وأن يلاحظ المصالح والمفاسد في متعلّقات الأحكام المترتبة، فليس المصلحة والمفسدة في نفس الأحكام الوضـعية، بـل المصلحة والمفسدة في متعلّقات الأحكام المترتبة، وعليه فالكلام في الإجـزاء فيهـا هـو الكلام في الأحكام التكليفية.

فظهر أنّ القول بالسببية لا أساس له، الاّ في الأمور المرتبطة بنوع من القضايا كالأوامر العسكرية وأشباهها، فان اتّباع الداني للعالي له موضوعية في مثل هذه الأمور وهذا خارج عمّا نحن فيه.

وأمّا إذا كان مستند رأيه السابق هو الأُصول، فقد قوّى صاحب الكفاية الإجزاء في بعض الأُصول وليس مورد كلامه مطلق الأُصول، فقد قال في المقام: إنّ ما كان منه يجري في تنقيح ماهو موضوع التكليف وتحقيق متعلّقه، وكان بلسان تحقّق ما هو شرطه أو شطره كقاعدة الطهارة أو الحلية، بل واستصحابها في وجه قويّ، ونحوها بالنسبة إلى كلّ ما اشترط بالطهارة أو بالحلية يجزي، فإنّ دليله يكون حاكماً على دليل الاشتراط ومبيّناً لدائرة الشرط)[1]، فلابد من البحث في الأمور الثلاثة ونرى بأنّ هذه الأمور هل تقتضي الإجزاء أم لا؟ امّا قاعدة الطهارة فمستندها موثقة عمار عن الصادق (عليه السلام)، الّتي تقدّم الكلام في سندها في مباحث الاستصحاب: (كلّ شيء نظيف حتى تعلم أنّه قذر فإذا علمت فقد قذر وما لم تعلم فليس عليك)[2]، وفي مفاد الموثقة أبحاث كثيرة، ونحن نذكر منها مايرتبط بالمقام، فنقول: إنّ في مفادها احتمالين:

الاحتمال الأول: أنْ يكون مفادها جعل الطهارة الظاهرية، إذ قد اشتهر في كلماتهم أنّ الأحكام على قسمين: أحكام واقعية وأحكام ظاهرية، والأحكام الظاهرية عبارة عن الوظائف العملية المجعولة للشاك، فيقال بأنّ مفاد الموثّقة جعل الطهارة الظاهرية، إذ ذُكر في ذيلها: (حتى تعلم أنّه قذر)، والغاية المذكورة فيها وان يعرف منها

---

(١) كفاية الأُصول: ٨٦.

(٢) تهذيب الأحكام ١/ ٢٨٥.

عدم العلم بالقذارة إلاّ أنّه من المعلوم بأنّه لـو علـم بالطهـارة لم يكـن معنـىً للنظافـة التعبدية، فمرجعها إلى أنّ كل مشكوك الطهارة طاهر، فإن قلنا بأنّ المستفاد من الموثّقة هو الحكم الظاهري رفعاً لتحيّره فما دام هو شاك وغير عالم بالقذارة فطبعاً يُرتّب آثـار الطهارة، وأمّا إذا انكشف الخلاف، فيظهر طبعاً بأنّـه كـان نجسـاً مـن الأول، وعليـه ترتيب الآثار فيما له أثر كما إذا توضّأ بهذا الماء النجس أو لاقى بدنه إلى غير ذلـك، ولا يستفاد الإجزاء على هذا المسلك.

الاحتمال الثاني: أن يكون مفادها التنزيل لا جعل الحكم الظاهري، والمراد مـن التنزيل أنّ النجس الذي لم يكن يعلم بقذارته أو لا يعلم يُنزّل منزلة الطاهر والتنزيـل مرجعه إلى جعل الأحكام المترتبة.

توضيح ذلك: أنّ النجاسة سواء قلنا بأنّها من الأمور الواقعية التكوينيـة ـ كـما ذكر الشيخ في الرسائل ـ أو قلنا بأنّها من الاعتبارات الشرعية ومن الأحكام القانونية ـ كما عليه المتأخرين ـ فإنّ الآثار المترتبة على النجاسة على قسمين:

القسم الأول: الآثار التي لا يمكن تفكيكها عـن النجاسـة الواقعيـة بحسـب مرحلة التعبد والإعتبار، وذلك لأنّ ارتباط هذه الآثار بالنجاسة نحو ارتباط لا يكون خاضعاً للجعل نفياً وإثباتاً.

القسم الثاني: الآثار المترتبة عـلى النجاسـة التـي تكـون خاضـعة للجعـل نفيـاً وإثباتاً.

أمّا القسم الأول: كتنجيس ملاقي النجاسة على احـتمال، فإنّـه لـو لاقـى شيءٌ النجسَ عن رطوبة فلازم النجاسة الواقعية نجاسة ملاقيه على المشهور، وعدم تطهّر ما طهر بالنجس فلا يمكن أن يكون الماء نجساً ويكون مطهّراً، إذ النجاسة إمّا من الأمور التكوينية، وعدم طهارة ما غسل به أمر تكويني، فلا يمكن أن يكـون الفاقـد معطيـاً،

وكذلك لايمكن الحكم بطهارة ما لاقاه مع الرطوبة، لأنّه يلزم تفكيك العلة عن المعلول، ومن الواضح أنّ هذه الأمور غير خاضعة للجعل، وأمّا بناءً على كون النجاسة من الأحكام القانونية، فايضاً لايمكن التفكيك بين هذه الأمور والنجاسة، وذلك لما ذكرنا مراراً من أنّ الأحكام الوضعية مشتملة على نحو اللف والإندماج على أحكام تكليفية وهذه الأحكام التكليفية كالمقوّم للأحكام الوضعية، ومعنى اعتبار الشارع شيئاً قذراً، هو أنّه لو لاقاه شيء مع الرطوبة يتنجّس، وأنّه لا يكون مطهّراً، فهذه الأحكام كالمقوّم للنجاسة، ونحن لا نقول بأنّ بين هذه الأحكام والنجاسة هوهوِيّة، بل نقول بأنّ هذه الأحكام تُعدّ من قبيل المقوّم للنجاسة، وقد أشار الشيخ في كلام له إلى ذلك في مبحث ما إذا كان الشرط مخالفاً لمقتضى العقد، ومفاده أنّ بعض آثار العقد كالمقوّمات له، ولا يمكن أن تكون هناك زوجيّة مثلاً ولم تكن خواص الزوجية وآثارها مترتبة عليها.

وأمّا القسم الثاني: فهي الآثار التي تكون خاصعةً للجعل نفياً أو إثباتاً، مثل اعتبار عدم نجاسة بدن المصلي ولباسه ومسجده، فإنّ هذه الأمور إنّما تكون بالمواضعة فإنّ الشارع هو الذي اعتبر طهارة بدن المصلي ولباسه ومسجده على احتمال، أو مانعيّة نجاسة بدنه ولباسه ومسجده على احتمال آخر، فللشارع جعل الشرطية أو المانعية إمّا مطلقاً أو محدوداً، وبعد ما ظهر أنّ الآثار المترتبة على النجاسة على قسمين، نقول: مدّعى التنزيل هو أنّ كل شيء نظيف مفاده بالنسبة إلى القسم الأول من الآثار حكومة ظاهرية، أي أنّ الشيء الذي هو قذر واقعاً مادام لا يُعلم بقذارته يُعامَل معه معاملة الطهارة، أي: يُحكم بأنه يطهر ولا يكون ملاقيه نجساً ظاهراً، وذلك لما أشرنا إليه من أنّ العقلاء يرون اعتباره نجساً ومطهراً من الاعتبارين المتضادين، وأمّا بالنسبة إلى القسم الثاني من الآثار فمفاده التنزيل، أي: إنّه حينما يقال بأنّ هذا نظيف معناه ترتيب

الآثار المترتبة على الطهارة وجعل تلك الآثار، ونتيجة ذلك أنّ شرط صحّة الصلاة من طهارة البدن واللباس والمسجد محقّق. وتكون الحكومة حكومة واقعية.

واجمالاً فلو قلنا بمسلك التنزيل فمعنى التنزيل ترتيب آثار المنزّل عليه عليه، فإن كانت تلك الآثار قابلة للجعل الواقعي كما في القسم الثاني فيحكم بوجود تلك الآثار واقعاً، وإن كانت من القسم الأول وغير قابلة للجعل الواقعي فتكون الحكومة ظاهرية، وعليه فلا تكون القاعدة وظيفة عملية للشاك، بل قانون تسهيلي جعله الشارع ويستفيد منه الشاك وغيره، حتى أنّه لو كان قاطعاً بالطهارة وصلّى ثم انكشف بأنّ بدنه أو لباسه كان نجساً يكون هذا الشخص أيضاً مشمولاً للقانون، إذ القاطع بالطهارة لا يكون عالماً بالنجاسة، فلا تكون القاعدة مختصة بالشاك، والذي هو مورد للجعل إنّما هو آثار الطهارة التي هي خاضعة للجعل كما في سائر موارد الحكومة فإنّه لو قال: (أكرم كلّ عالم) وقال: (كل عادل تقي عالم)، فمعنى ذلك جعل الحكم بلسان جعل الموضوع، فظهر أنّ في المقام إحتمالين، الاّ أنّ الكلام في تعيين أحدهما:

امّا الاحتمال الأول: فهو ـ كما أشرنا ـ مبني على أنّ الأحكام الظاهرية مجعولة للشاك رفعاً لتحيّره، وفي موضوع الطهارة وإن لم يُؤخذ الشك إلاّ أنّه بما أنّه مغيّىً بعدم العلم بالقذارة ومن ناحية اخرى نعلم بانه مغيّىً بعدم العلم بالطهارة، ونتيجة ذلك دخالة الغاية في الموضوع، فالموضوع هو الشاك والحكم حكم ظاهري.

وأمّا الاحتمال الثاني: فله وجهان للاستظهار:

الوجه الأول: إنّه قد تكرر منّا ولا سيما في مباحث الأحكام الوضعية، بأنّ هناك فرقاً بين الأحكام القانونية والإعتبارات الأدبية، فإنّ الأحكام القانونية وإن كانت من الأمور الاعتبارية إلاّ أنّ هناك فرقاً بين الاعتبارات القانونية والاعتبارات الأدبية، فلنا مفردات قانونية كالوجوب والحرمة والكراهة والاستحباب والملكية والزوجية

والطهارة والنجاسة إلى غير ذلك من المفردات القانونية وكلها من الأمور الاعتبارية، وأمّا الاعتبارات الأدبية، فهي إعطاء حدّ شيء لشيء لترتيب الآثار المترتبة على ذلك الشيء وهذا نظير: (الطواف بالبيت صلاة)[1] و(زيد أسد) وكلاهما من الاعتباريات، إلاّ أنّ الفرق بينهما أنّ المراد بالإرادة الاستعمالية والإرادة الجدّية متطابقان في الإعتبارات القانونية، وهذا بخلاف الاعتبارات الأدبية فإنّ المراد الجدي مختلف عن المراد بالإرادة الاستعمالية، فإنّه لو سأل سائلٌ الشارع بأنّ الطواف بالبيت صلاة واقعاً؟ فجوابه النفي، فإنّه ليس بصدد بيان أنّ الطواف من مصاديق الصلاة أو انّ مزيداً من مصاديق الأسد واقعاً.

فإذا ظهر ذلك، نقول: إنّ العرف يستفيد من مثل موثقة عمار الاعتبار الأدبي، لا الاعتبار القانوني وهو جعل النظافة الظاهرية، فمعنى قوله (عليه السلام): (كل شي نظيف ...) معاملته معاملة النظافة، والوجه في استفادة العرف التنزيل، هو أنّ هذا الحكم مغيّىً بالعلم بالنجاسة والتي هي ضد الطهارة، والحال انّ العلم ليس له إلاّ مجرّد الكاشفية، وكيف يمكن القول بأنّ كلّ شيء نظيف إلى زمان العلم بالقذارة، فيظهر من ذلك أنّه ليس بنظيف واقعاً، ومن هنا يُعلم عدم مطابقة الإرادة الجدية للإرادة التفهيمية، وهذا هو معنى التنزيل، وأمّا الحكم الظاهري ـ بناءً على وجود الأحكام الظاهرية ـ فهو حكم كالحكم الواقعي ولا يُعقل في الأحكام القانونية مخالفة الإرادة الجدّية مع الإرادة التفهيمية، والغرض من هذا الاعتبار الأدبي جعل آثار الطهارة على هذا الشيء الذي لا يُعلم بقذارته، أمّا في مرحلة الظاهر كما إذا كان الأثر من القسم الأول وأمّا في مرحلة الظاهر والواقع كما إذا كان الأثر من القسم الثاني،

---

(١) مستدرك الوسائل ٩/ ٤١٠.

وهذا من باب جعل الحكم بلسان جعل الموضوع، والذي يشهد لما استظهرناه من التنزيل، هو أنّ المفردات القانونية توجد متدرجة ولم يثبت لنا وجود أحكام ظاهرية وصلت إلى مرحلة القانونية بحيث لم تكن الإرادة الجدية فيها مخالفة للارادة التفهيمية، أي أنّه في زمن النبي (صلى الله عليه وآله) والأئمة الأطهار(عليهم السلام) لم يشهد أيّ شاهد بوجود أحكام قانونية ظاهرية في قبال الأحكام القانونية الواقعية، بنحو يكون المراد الجدي على وفق المراد التفهيمي، إذ الاعتبارات القانونية غالباً مسبوقة بالاعتبارات الأدبية.

الوجه الثاني: لاستظهار التنزيل ما ذُكر في ذيل الموثقة: (فإذا علمت فقد قذر وما لم تعلم فليس عليك) وهذه الجملة تأكيد للصدر.

والسؤال المتوجه هنا: هو أنّ قوله (عليه السلام): (فإذا علمت فقد قذر) ظاهر في الحدوث عند الحدوث، وأيّ قذارة تحدث بحدوث العلم، وهل تحدث القذارة الواقعية أو الظاهرية أو القذارة التنزيلية، ومن الواضح انّ العلم بقذارة هذا الشيء لا يوجب حدوث القذارة الواقعية، اذ العلم بها أنّه كاشف لا يكون مولّداً للقذارة، كما أنّه لا يمكن أن يكون العلم بالقذارة موجباً للقذارة الظاهرية، إذ الحكم الظاهري أُخذ في موضوعه الشك، وعليه فمعنى قوله (عليه السلام): (فإذا علمت فقد قذر) أنّه حينما علمتَ بنجاسته فلابدّ لك من ترتيب آثار النجاسة، أي أنّ القذارة التامة إنّما تحدث إذا علمتَ بها، فهنا القذارة قذارة تنزيلية، ولا يقال بأنّه يُعتبر في التنزيل أن يكون على خلاف الواقع، فإنّه يُقال: قد يكون التنزيل على وفق الواقع لنكتة كما يقال لشبل الاسد أنّه بعد سنة يصبح أُسداً، والحال انّه بالفعل أسد، فمعنى ذلك أنّه لابدّ وأن يُخاف منه بعد مضيّ سنة، فقوله (عليه السلام): (فإذا علمت فقد قذر) انّه يصل الى مرحلة التكامل تنزيلاً، ويظهر ممّا ذكرنا مافي النقوض المذكورة في أجود التقريرات

والمحاضرات، ولانتعرض لها،فظهر أنّ الرأي الأول إذا كان مستنده قاعدة الطهارة فهي تقتضي الأجزاء.

وهذا ممّا التزم به المحقّق الاصبهاني وإن لم يعبّر في كلماته بالتنزيل، إلاّ أنّ المحقّق الاصبهاني ذكر في كتابه الأُصول على النهج الحديث وجهاً آخر للاستظهار غير الوجهين الذين ذكرناهما،

ومحصّله: أنّ جعل الحكم الظاهري غير معقول في قاعدة الطهارة، وهكذا في سائر الأحكام الوضعية، وذلك لإجتماع الحكم الظاهري والواقعي، وهذا بخلاف الأحكام التكليفية.

توضيح ذلك: أنّ الأحكام التكليفية لا أقل من أنّها ذات مرحلتين:

مرحلة الإنشاء: وهذه المرحلة بيد الشارع.

ومرحلة الفعلية والفاعلية: وهذه المرحلة متقوّمة بالوصول أو ما في حكم الوصول، والسر فيه انّ البعث منتزع من الإنشاء الذي أُنشئ بداعي جعل الداعي، بمعنى أنّه لو انقدح في ذهن الملكف ما أُمر به يمكن أن ينبعث منه، فلا يكون الوجوب وجوباً بالفعل إلاّ إذا كان معلوماً في نفس الملكف، إذ الانسان لا ينفعل بما ليس بحاضر في النفس، بل ينفعل عمّا يعلم وعما يحضر في النفس، والوجوب إنّما يكون لدعوة، والدعوة تكون بلحاظ التأثير في الإرادة، ولا يؤثّر في الإرادة الاّ ما كان مكشوفاً فلذا يمكن تقسيم الأحكام التكليفية إلى مرحلة الإنشاء ومرحلة الفعلية، ومن هنا يندفع الإشكال الذي ربما يشكل به من لزوم الجمع بين الحكمين المتنافيين، إذ الحكم الواقعي المفروض انّه مجهول وفي مرحلة الإنشاء، وجعل حكم على خلاف الحكم الواقعي للشاك لا يلزم منه أيّ محذور، لأنّ حدّ الحكمين في مرحلة الفعلية وهو الحكم الظاهري والآخر في مرحلة الإنشاء وهو الحكم الواقعي، فلا تنافي بينهما لتعدّد

الرتبة، وأما الأحكام الوضعية ففعليتها غير متوقّفة على الوصول، إذ لم تُجعل الأحكام الوضعية بداعي جعل الداعي فإنّ إنشاء الملكية والزوجية والطهارة والنجاسة وغيرها يكفي مع تحقق الموضوع خارجاً في تحقق الملكية وغيرها، ولا يتوقف فعليتها على الوصول، فمثلاً هذا الشيء نجس سواءٌ علم به المكلف أو لم يعلم، أو لو كان هذا مملوكاً لزيد فسواءٌ علم به أو لم يعلم فإنه يكون مملوكه واقعاً، وهذا بخلاف الحرمة والوجوب وأمثالهما فانها تصل إلى مرحلة الفعلية فيما إذا علم المكلف بها، فبما أنّهما في مرحلتين لا يلزم محذور الجمع بين الحكمين المتنافيين، وهذا بخلاف الأحكام الوضعية فإنّها ليس لها إلاّ مرحلة واحدة وهي مرحلة الإنشاء، فلو جعل في موارد الأحكام الوضعية أحكام ظاهرية يلزم منه المحذور المتقدم، فمثلاً لو كان هذا الشيء نجساً فبما انّ فعليته غير متوقّفة على الوصول فسواء علم به أو لم يعلم فهو نجس، فالحكم الوضعي فعليّ، فلو جعل حكم ظاهري مخالف له يلزم الجمع بين الحكمين الفعليين المتخالفين وهذا غير معقول، وعليه فتحمل الأدلة الدالة على الطهارة على التنزيل.

قال الأصفهاني: ودفعه يتوقف على مقدمة، وهي أنّ بعض الإعتبارات تتوقف فعليته على الوصول ـ إلى ان يقول ـ ومثله لا ينافي البعث الفعلي على خلافه في صورة الجهل بالإنشاء المزبور، وبعض الاعتبارات فعليته بعين وجوده الواقعي من دون خصوصية موجبة لترتّب فعليته على وصوله كاعتبار الملكية مثلاً فإنّه ليس فيه مثل خصوصية الدعوة المتقوّمة بالوصول فيستحيل إعتبار ملكية عين لزيد واعتبار ملكيتها

لعمرو في ظرف الجهل بملكيتها الواقعية ـ إلى ان يقول ـ إذا عرفت ذلك تعرف أنّ التعبّد بالطهارة مطلقاً تعبّد بأحكامها غير المنافية لاعتبار نجاسة ذلك الشيء واقعاً[1].

والتعبد بأحكام الطهارة هو التنزيل، وما ذكره المحقق الاصبهاني محل تأمل واشكال، إذ إنّه:

أوّلاً: ليس بين الأحكام تضاد وتخالف، فكما قيل في الأحكام التكليفية، ليس التضاد أو التخالف بين نفس الأحكام، بل التضاد والتخالف امّا بلحاظ المبدأ أو المنتهى، أي: بلحاظ المصلحة والمفسدة أو بلحاظ التأثير في نفس المكلف، وعليه فلو اعتبر الشارع هذا ملكاً لزيد واقعاً، واعتبره ظاهراً ملكاً لعمرو، فهما ليسا من الضدين حتى يُقال بلزوم اجتماع الضدين، ولا يمكن القول بأن هناك تضاداً بينهما من حيث المبدأ ـ أي: بلحاظ المصلحة والمفسدة ـ وذلك لأنّ الأحكام الوضعية ـ على ما قال القوم ـ مصالحها تكون في أنفسها، وهذا بخلاف الأحكام التكليفية فإنّ مصالحها ومفاسدها إنّما تكون في متعلّقاتها، ولذا لا يمكن أن يكون الشيء واجباً وحراماً إذ المتعلق امّا فيه المصلحة المُلزِمة بعد الكسر والانكسار، أو المفسدة الملزمة كذلك، وأمّا الأحكام الوضعية على مسلك القوم، فالمصلحة إنّما تكون في نفس إنشاء الملكية، فيمكن أن يكون لكلا الإنشائين مصلحة ولا مانع من أن يكون مصلحة في اعتباره ملكاً لزيد واقعاً وملكاً لعمرو ظاهراً، أي: عند الشك في المالك، ولا يلزم منه اجتماع الحكمين المتخالفين، كما لا يمكن القول بوجود التضاد بينهما من حيث المنتهى، كما قد يكون التضاد من حيث المنتهى متصوَّراً في الأحكام التكليفية، إذ لو قيل لشخص بأنّ العمل الفلاني واجب وحرام، يتحيّر الملكف في أنّه ماذا يفعل؟ يفعل أو يترك؟ نعم إذا

---

(١) الاصول على النهج الحديث ص ٩١.

لم يكن أحدهما واصلاً قطعاً لا يحصل التحيّر، إذ غير الواصل لا يؤثّر في النفس حتى يتحيّر، والتضاد من حيث المنتهى غير موجود في الأحكام الوضعية، إذ الحكم الوضعي غير العمل، ولا يوجب التحيّر فيقال لواحد هذا لك واقعاً، وللآخر: هذا لك ظاهراً، وكل يتصرّف فيه، مضافاً إلى أنّ المفروض جهالة ملكية أحدهما، والملكية الظاهرية إنّما جُعلت على فرض الشك.

وثانياً: فعلى مسلكنا ـ كما ذكرنا في مبحث الأحكام الوضعية ـ تكون الأحكام الوضعية مثل الأحكام التكليفية، أي أنّ جعل الأحكام الوضعية كالأحكام التكليفية لأجل التأثير في ارادة المكلف قبضاً أو بسطاً، غاية الأمر انّ جعل الأحكام التكليفية للتأثير في الإرادة يكون على نحو المباشرة، فيقال: إفعل أو لا تفعل، وأمّا الأحكام الوضعية فإنّها جعلت للتأثير في الإرادة على نحو التسبيب واللف، فإنّه حينما يقال: هذا طاهر، أو: هذا ملك لك، وأمثال ذلك من الاعتبارات إنّما يُقال بداعي التأثير في إرادة الملكف، وبلحاظ الآثار التكليفية المترتبة عليها، فحينما قال هذا طاهر معناه أنّه يجوز شربه، والطهارة التي لا أعلم، غير الطهارة التي اعتبرها الشارع، فإنّه لو لم يكن أصل يوجب الطهارة لوجب التوقف فيه ولم يجز شربه وهكذا سائر الأمور الاعتبارية، فالأحكام الوضعية تصل إلى مرحلة بعد الوصول يندمج فيها الأحكام التكليفية، وهذه الأحكام التكليفية تصل إلى مرحلة الفعلية بعد وصول الأحكام الوضعية وتكون مؤثرة في النفس، فالقول بأنّ الأحكام الوضعية ذات مرحلة واحدة ممّا لايمكن مساعدته، وعليه فلا يمكن الاعتماد على هذا البرهان للقول بالتنزيل في قاعدة الطهارة، والعمدة في التنزيل هي ما ذكرنا، الاّ أنّا نوافق المحقّق الخراساني، وكذا المحقّق الاصبهاني من حيث النتيجة.

وقد اعترض بعض الأكابر تبعاً للمحقّق النائيني على ماذكره المحقّق الخراساني من الإجزاء بالنسبة لقاعدة الطهارة باعتراضات نقضية، يظهر الجواب منها ممّا ذكرنا من تقسيم الآثار إلى قسمين:

منها: أنّه لابدّ من الحكم بطهارة ما غُسل بالماء الذي أُجري فيه قاعدة الطهارة ثم انكشف الخلاف أو أنّه لابد وأن لا يُحكم على ملاقيه بالنجاسة قبل الانكشاف.

ومنها: أنّه لابد من الحكم بصحة الوضوء بالماء المشكوك، إلى غير ذلك من النقوض.

والجواب أنّا انّما نقول بالتنزيل الواقعي في الآثار التي هي خاضعة للجعل من الآثار الشرعية ،ونقول بالتنزيل فيما لم يقم على خلافه دليل، فلو كان في البين دليل أو إجماع كما ادّعي الإجماع على أنّه من توضّأ بماء أُجرى فيه أصالة الطهارة ثم انكشف الخلاف فوضوئه باطل، فهذا خارج عمّا ندّعيه، مضافاً إلى أنّه لا إجماع في البين، إذ يظهر من الشيخ في الاستبصار أنّه يقول بصحة وضوئه، فظهر أنّ قاعدة الطهارة كما ذكر المحقّق الخراساني موجبة للإجزاء.

وأمّا قاعدة الحلية: فعمدة مستندها رواية مسعدة بن صدقة عن الإمام الصادق (عليه السلام) ; (كل شيء هو لك حلال حتى تعلم أنّه حرام منه بعينه فتدعه من قبل نفسك وذلك مثل الثوب يكون قد اشتريته وهو سرقة ...)[1] ربما يناقش في هذه الرواية من جهة السند وانّ مسعدة لم يُوثق، ونحن لا نتعرض فعلاً إلى السند، وأمّا مفادها فلو سلكنا مسلك المحقّق الاصبهاني في الأُصول على النهج الحديث فهل الكلام فيها هو الكلام في قاعده الطهارة أم لا؟ الظاهر انّ الكلام فيها غير الكلام في

---

(١) الكافي ٥/ ٣١٣/ ح٤٠.

قاعدة الطهارة، إذ الحرمة من الأحكام التكليفية وهي ذات مرحلتين فلا مانع من جعل الحرمة الظاهرية وان صرّح المحقّق الاصبهاني في حاشيته على الكفاية بأنّ الكلام فيها هو الكلام في قاعدة الطهارة، فلو كان ما سلكه في الأُصول على النهج الحديث صحيحاً فهو لا يجري في قاعده الحلية، وذلك لما اشرنا إليه من أنّ الحرمة من الأحكام التكليفية، والمحقّق الاصبهاني نفسه قد التزم بجواز جعل الأحكام الظاهرية في الأحكام التكليفية، وأمّا ما استظهرناه في قاعدة الطهارة، هل يمكن استظهاره من قاعدة الحلية أم لا؟

الظاهر عدم امكان استظهار التنزيل من الرواية بالوجهين المتقدمين في قاعدة الطهارة، فإنّ أحد الوجهين لاستظهار التنزيل هناك ذيل الرواية: (وإذا علمت فقد قذر وما لم تعلم فليس عليك) حيث قلنا إنّ الذيل شاهد على أنّ المراد من الطهارة في الصدر، الطهارة التنزيلية، ومثل هذا الذيل غير موجود في رواية مسعدة.

وأمّا الوجه الآخر الذي ذكرناه هناك، فهو أنّ الطهارة مغيّاةٌ بالعلم فهل يمكن القول بأنّ العرف يستفيد من رواية مسعدة التنزيل كما كان يستفيده في موثقة عمار أم لا؟ فإنّ رواية مسعدة مثل موثقة عمار في الغاية، فنقول: هذا القول في نفسه غير بعيد ولا بأس به، إلاّ أنّ الحرمة بما أنّها ليست مثل النجاسة والطهارة واشباههما، إذ الحرمة أظهر خواصّها التنجيز والتعذير ولا سيما مع قوله (عليه السلام) (فتدعه من قبل نفسك) وإنّما تُجعل الحرمة للزاجرية عن الفعل، فالرواية وإن يستفاد منها التنزيل الاّ أنّ معناها أنّ الحرمة لا تُنجّز بالاحتمال حتى يرتدع الملكف، والحلّية ليست من الأحكام التكليفية الخمسة فإنّ الحلّية في قبال الحرمة فقط، ومرجعها إلى ما حلّ عنه عقدة الحظر، والظاهر من الحرمة الحرمة التكليفية،فمرجع الرواية إلى عدم تنجّز الحرمة بالاحتمال، وعليه فلا ربط لها بجميع الآثار حتى يقال بشمول الحرمة لما يحرم

على المصلي في لبسه أو استصحابه في الصلاة، فإن صلّى مستصحباً لما يحرم عليه ولم يكن يعلم بأنّه من أجزاء ما لا يؤكل لحمه ثم انكشف الخلاف، ففي التمسك بهذه القاعدة لإثبات صحة الصلاة اشكال، وتفصيل الكلام في هذه القاعدة موكول إلى محل آخر.

وأمّا الاستصحاب الذي ذكر المحقّق الخراساني أنّه يقتضي الإجزاء على وجه قوي، فنقول بأنّ المختار في الاستصحاب هو أنّ مفاده توسعة الكشف من الحدوث بالنسبة إلى البقاء، أي: اعتبر الشارع المقدس اليقين بالحدوث يقيناً بالنسبة إلى البقاء ولذا تترتب آثار البقاء، ذكرنا بأن اعتبار الاستصحاب على وفق مرتكز العقلاء، حيث إنّ العقلاء إذا رأوا شيئاً على حالة يرونه فيما بعد على ما كان عليه، وعليه فحكمه حكم خبر الثقة وأشباهه، أي ليس له الاّ الطريقية المحضة ـ والمحقّق الخراساني لم يقل بأنّ الاستصحاب مطلقاً يقتضي الإجزاء، بل قال استصحاب قاعدة الطهارة والحلية حتى يكون مرتبطاً بمتعلقات الأحكام التي هي محل البحث ومرتبطاً بصحة العمل ـ فلا يقتضي الإجزاء، وهكذا لو أنكرنا بناء العقلاء في الإستصحاب، واستظهرنا من أدلة الاستصحاب توسعة دائرة اليقين، نعم لو استظهر من الأدلة توسعة دائرة المتيقن، أي: انّ المتقين باق، فمرجعه إلى جعل الحكم المماثل، فعليه يكون للقول بالإجزاء وجه، ولعل ماذكره المحقّق الخراساني كان مبنياً على هذا المسلك، الاّ أنّ هذا المسلك ضعيف ولا نلتزم به.

هذا تمام الكلام في مستند الرأي الأوّل، فظهر أنّه لو كان المستند في الرأي الأول هو القطع أو مايلحق به من الظن الانسدادي على نحو الحكومة أو البراءة القطعية فهذا لا يقتضي الإجزاء.

وأمّا إذا كان المستند هو الطرق فإن قلنا بالطريقية فيها فلا تقتضي الإجزاء، وان قلنا بالسببية فللقول بالإجزاء وجه، إلاّ أنّ القول بالسببية لا وجه له، وإن كان مستند الحكم الأول هو الأُصول، فإن كان الأصل الطهارة فيقتضي الإجزاء، وأمّا قاعدة الحلية ففيها تأمل، وأمّا الاستصحاب فلا يقتضي الإجزاء الاّ على القول بأنّ مفاد أدلته توسعة دائرة المتيقن.

واما الجهة الثانية: وهي في أنّ مستند الرأي الثاني، هل هو قاصر عن إثبات فساد العمل السابق أو لا؟ فانّه إمّا يتبدل رأيه بالقطع ومايلحق به أو بالاصول كالاستصحاب وقاعدة الاشتغال، أو بالطريق، فان كان تبدل رأيه لسبب القطع بالخلاف كما إذا حصل له القطع بجزيئة السورة مثلاً، والحال أنّه كان رأيه السابق على عدم جزئيته، ولذا كان يترك السورة في صلاته، فقطعه بالخلاف لا قصور فيه لإثبات فساد الأعمال السابقة، فيجب عليه القضاء أو الإعادة.

وأمّا إذا كان الموجب لتبدل رأيه هو الاستصحاب أو قاعدة الإشتغال كما إذا لم يكن يقول بجريان الاستصحاب سابقاً الاّ أنّه تبدّل رأية ويقول فعلاً بجريانه، أو كان يختل ببعض الأمور بسبب اعتقاده في الأقل والأكثر الارتباطيين أنّه مجرى للبراءة ثم تبدّل رأيه وذهب إلى أنّ الوجوه المذكورة للانحلال غير صحيح، فلذا تبدّل رأيه وقال بالاشتغال، فإن كان مستند رأيه الثاني هو الأُصول فلابد من الفرق بين القضاء والإعادة، فلو كان في الوقت يجب عليه الإعادة، إذ باعتقاده الفعلي انّ العمل الذي أتى به غير واجد للجزء أو الشرط والمفروض أنّ الوقت باق، وأمّا إذا كان في خارج الوقت فبما أنّ الاستصحاب وقاعدة الاشتغال لا تكون مثبتاتها حجة، لا يمكن الحكم بالاعادة إذ أنّهما لا يثبتان الفوت، والقضاء مترتب على عنوان الفوت، غاية الامر أنّهما

يثبتان انّ العمل المأتي به كان فاقداً للجزء أو الشرط أمّا عنوان الفوت فلا، وعليه فـلا يحكم بوجوب القضاء.

وأمّا إذا كان مستند الرأي الثاني طريقاً من الطرق، كما إذا لم يظفر بروايـة تـدلّ على الجزئية أو الشرطية ثم ظفر بها، ربما يقال بأنّه إذا كان مستند رأيه الثاني هو الطريق فهو قاصر عن إثبات فساد العمل السـابق، نعـم وظيفتـه بالنسـبة الى الأعـمال الآتيـة هوالعمل على وفق الطريق،والقول بأنّ المستند في الرأي الثاني إن كان هو الطريق فهو قاصر عن اثبات فساد العمل السابق يبتني على مقدّمتين:

المقدمة الأُولى: أنّا ذكرنا بأنّ حجية الحجة متوقفة برهاناً وعقلائياً عـلى وصـول موضوعها أو في معرض الوصول، فإنّ الخبر الذي لم يصل وليس بمعرض الوصـول فإنّ جعل الحجية بالنسبة إليه لغوٌ، والمفروض في المقام انّ الخبر الذي ظفر بـه فعـلاً لم يكن واصلاً ولم يكن في معرض الوصول وإنّما عثر عليه من باب الإتفاق، فهذا الخـبر إلى حين الوصول لم يكن بحجة اصلاً، وهذا ممّا بنى عليه العقلاء أيضاً، وحجّيته عنـد العقلاء تُستكشف من الاحتجاجات، والاحتجاجات العقلائية إنّما هـي عـلى سـبيل القضايا الخارجية وليست على سبيل القضايا الحقيقية، فمثلاً يُقال عند الاحتجاج بأنّه: لِمَ فعلتَ كذا مثلاً؟ مع أنّه قال لك زيد الثقة أن لا تفعل، فإذا كـان الخـبر حجيتـه مـن حين الوصول فلا يمكن له كشف فساد العمل السابق، وذلك لمـا ذكرنـاه في مبحـث البيع الفضولي من أنّه يُتصور الكشف الإنقلابي في الأحكام الوضـعية ـ أي: أنّـه مـا لم يجز المالك يكون المال في ملك المالك، وإذا أجاز يكون المال ملك المشـتري مـن حـين العقد ـ والكشف الانقلابي غير معقول في الأحكـام التكليفيـة وذلـك لأنّ الأحكـام التكليفية إنّما جُعلت للتأثير في الإرادة، والقول بأنّ هذا حرام من السنة السـابقة أو انّ هذا واجب من السنة الماضية، ليس له أيّ أثر ولايمكن أن يؤثر في الإرادة بالنسـبة إلى

الأعمال السابقة، والحجية بمعنى المنجزية والمعذرية من توابع الأحكام التكليفيـة ولا يتصور فيها الكشف الانقلابي.

المقدمة الثانية: أنّ فعليّة الخبر الواصل فعلاً إن كانت حجيةً مرجعهـا الى جعـل الحكم المماثل تكليفاً، فلا معنى للجعل السابق، إذ كما قلنا لا يمكن له التأثير في الإرادة بالنسبة إلى الأعمال السابقة، وإن كان مرجع الحجية الى المنجزيـة والمعذريـة فهـي مـن توابع الأحكام التكليفية ولا يُتصوّر فيها الكشف الانقلابي.

والجواب عن ذلك هو أنّ الطرق العقلائية لها جهة أُخرى وهي الكاشفية، فإنّ المنكشف بهذا الخبر مثلاً هو اشتراط العمل بهذا الشرط أو الجزء من أول الامـر، وإن كان حجيته من الآن فالعمل السابق فاقد للجـزء أو الشرـط ونتيجـة ذلـك وجـوب القضاء، والحكم المماثل معقول وهو الحكم بوجوب القضاء كـما أنّ الحجيـة معقـول، وذلك لتوسعة كاشفية الخبر للعمل السابق فوجوب القضاء والحجية قابـل للانشـاء، فظهر أنّه لو كان مستند الرأي الثاني هو الطرق فلا يمكن القول بأنّه قاصر عن إثبـات فساد العمل السابق.

هذا بالنسبة إلى المجتهد، واما بالنسبة للمقلد فهل يجري فيه ما قلنـا في المجتهـد من عدم الاجزاء واثبات فساد العمل السابق فيما إذا عدل الى مجتهد آخـر، بمعنـى أنّ قول المجتهد الثاني هل هو قاصر عن إثبات فساد العمل الذي أتى بـه عـلى وفـق رأي المجتهد الأول أو لا؟

ذكر الشيخ الانصاري انّ عدول المقلد مثـل تبـدّل رأي المجتهـد الاّ أنّ بعـض الأكابر فرّق بين الموردين بمعنى أنّه يمكن الالتزام في تبـدل رأي المجتهـد بـأنّ دليـل الثاني يقتضي عدم الإجزاء ولا قصور فيه من إثبات فساد العمل السـابق، ولا يمكـن

الالتزم بذلك في العدول من مجتهد إلى آخر وذلك لقصور دليل حجية فتوى الثاني عن إثبات الفساد بالنسبة إلى الأعمال السابقة، ولبيان ذلك مسلكان:

المسلك الأول: ماسلكه المحقق الاصبهاني في كتابه الأُصول على النهج الحديث، ومرجعه الى وجهين وبيانين:

البيان الأول: أنّ هناك فرقاً بين موارد العدول من مجتهد إلى آخر لجهة من الجهات وبين عدول المجتهد من رأيه السابق وذلك لأنّ الحجة التي ظفر بها المجتهد كانت حجة من اول الامر، وإنّما لم تصل إلى المرحلة الفعلية لعدم الظفر بها، وهذا بخلاف موارد العدول من مجتهد إلى مجتهد آخر حيث انّ رأي المجتهد الثاني لم يكن حجة من أول الأمر وإنّما صار حجة بعد عروض ماهو مانع من التقليد من المجتهد الأول، فبما انّ حجية ماظفر به المجتهد كانت من أول الأمر فهي قاصرة عن إثبات الفساد في الوقائع السابقة.

وأمّا في موارد العدول من مجتهد إلى مجتهد آخر، فبما أنّ حجية رأي المجتهد الثاني تحدث بعد عروض المانع من تقليد المجتهد الأول فلا تشمل الوقائع السابقة ولا تُثبت فساد الأعمال السابقة، وقد ذكر المحقق ذلك في الأُصول على النهج الحديث حيث قال: (إنّ الخبر حجة على المجتهد من الأول وإن ظفر به فيما بعد، فيظهر أثر تنجّزه فيما قبل من حيث التدارك، بخلاف الفتوى، فإنّه وان علم بها الملكف لا تكون حجة عليه، بل لعل الحجة غيرها وهي فتوى الأعلم)[1] ويمكن الجواب عن هذا الوجه بوجهين:

---

(١) الاصول على النهج الحديث: ١٣٣.

الوجه الأول: أنّه من وجهة نظرنا فإنّ الحجة التي ظفر بها فيما بعد ـ وفي المثال هو الخبر ما لم يظفر به ولم يكن في معرض وصوله ـ ليست بحجة بالنسبة إليه لا في مرحلة الإنشاء ولا في مرحلة الفعلية، أما مرحلة الفعلية فواضحة وهو أيضاً يقول بعدم حجيته بالنسبة الى مرحلة الفعلية، وأما بالنسبة الى مرحلة الإنشاء فلأجل ما ذكرناه في البحث السابق من أنّ أدلة حجية الحجج لا تشمل من أول الامر الحجية التي ليست بواصلة، وليست بمعرض الوصول، وحجّيتها إنّما تكون حجية شأنية بحيث لو وصلت من باب الإتفاق لكانت حجة، وأمّا جعل الحجية لها مطلقاً حتى إذا لم تكن في معرض الوصول فهو لغو، أي: انّ الخبر ما لم يكن في معرض الوصول فليس بحجة، مضافاً إلى أنّ المستند هو بناء العقلاء، وبناء العقلاء كما أشرنا على نحو القضية الخارجية ، أي: أنّهم حينما يحتجون يحتجون على نحو القضية الخارجية فيُقال: لِمَ فعلت كذا مع أنّ المولى اخبرك بالواسطة بأن لا تفعل هكذا، فهُم في مورد الوصول يحتجون، فلابد أن يكون الخبر واصلاً صغرىً وكبرىً، ولادليل على حجيته قبل الظفر به، حتى يفرق بين موارد عدول المجتهد من رأيه وبين موارد عدول المقلد من مجتهد إلى مجتهد آخر.

الوجه الثاني: أنّ هذا الفرق لايكون فارقاً، فان فعلية الحجية للخبر انما يكون بعد الظفر وسبق الإنشاء غير دخيل في المسألة والذي هو دخيل في إثبات فساد الأعمال السابقة إنّما هو حيثية كاشفيته، حيث انّ مدلوله أنّ العمل الفلاني كان جزءاً أو شرطاً مطلقاً على نحو القضية الحقيقية.

البيان الثاني: الذي ذكره المحقّق الاصبهاني للفرق بين عدول المجتهد عن رأيه الأول وبين عدول المقلد من مجتهد إلى مجتهد آخر هو: (انّ الخبر الثاني إنّما يوجب نقض الآثار السابقة من حيث إطلاق مضمونه واضمحلال الحجية السابقة بقيام

الحجة الأقوى على خلافها بخلاف الفتوى الثانية فإنّها وإن شاركت الخبر في إطلاق المضمون لكن لا توجب اضمحلال الحجية الاولى بل ينتهي أمد حجيتها).

وهذا البيان أيضاً محل تأمل، إذ المعيار كما أشار المحقّق الإصبهاني هو إطلاق مضمون الحجة الثانية وفعلية حجيتها، أي: أنّ الثاني لابدّ وأن يكون حجة بلا معارض فعلي وأن يكون مضمونه مطلقاً بالنسبة إلى جميع الوقائع، وأمّا اضمحلال الحجة السابقة وعدم اضمحلالها غير دخيل في المسألة، فكما أنّ حجية الخبر الأول تنتفي بوصول مخصّص أو مقيّد له، إذ حجية العام مشروطة بعدم وصول حجة أقوى على خلافه، كذلك حجية رأي المجتهد مشروطة حدوثاً وبقاءً بعدالة المجتهد مثلاً، فانتفاء حجية الخبر الأول والذي يوجب أن يكون الخبر الثاني حجه فعلية وبلا معارض بأي سبب كان لا يؤثر في المقام، وكذلك حجية رأي المجتهد فإنّه قد تنتفي حجية رأي المجتهد الأول بسبب أنّ الثاني بما أنّه كان مشتغلاً صار أعلم منه بحيث يوجب اضمحلال الحجة الأُولى أو كان سببه قصور في المجتهد الأول، فالسر في دخالته في الأعمال السابقة هو أنّ هذا حجة فعلية والمنكشف بها حكم في الشريعة المقدسة بلا فرق بين زمان وزمان.

فظهر أنّ الفرق الذي أراد المحقّق الاصبهاني أن يفرّق به بين عدول المجتهد وعدول المقلد في قبال الشيخ الانصاري ـ حيث ذهب الشيخ إلى أنّ موارد العدول مثل موارد تبدل الرأي، فان قلنا بعدم الإجزاء في موارد تبدل الرأي فنقول به في موارد العدول ـ محل تأمل واشكال.

المسلك الثاني: للفرق بين موارد تبدل الرأي وموارد العدول ما في المستمسك[١]، ومحصل ما قاله هو أنّ العدول من مجتهد إلى مجتهد آخر له صورتان:

الصورة الأُولى: أن يكون الثاني أعلم من الأول، ففي هذه الصورة تكون فتوى الثاني حجة بالنسبة إلى الوقائع السابقة ولذلك العدول من رأي هذا المجتهد إلى رأيه الثاني، وكأنّ منشأ ذلك إعتراف المجتهد بخطئه في الرأي الأول.

الصورة الثانية: ما إذا أصبح المجتهد الأول فاقداً لشرط من شرائط جواز التقليد كزوال ملكة الاجتهاد أو عروض الفسق، وفي هذه الصورة فإنّ الدليل الذي يدل على حجية فتوى المجتهد الثاني قاصر عن إثبات فساد الأعمال السابقة، بمعنى انّ المجتهد الذي تكون فتواه حجة من الآن يكون تأثير فتواه من زمان حجية فتواه ولا أثر لها بالنسبة إلى الوقائع السابقة، فان الدليل لحجية فتوى المجتهد الثاني فيما إذا أوجبَ سبب من الأسباب العدولَ من المجتهد الأول الى المجتهد الثاني، هي أحد الأمرين من الإجماع ومن دوران الأمر بين التعيين والتخيير، ولا يمكن التمسك بهما لإثبات حجية رأي المجتهد الثاني للوقائع السابقة التي لها أثر فعلاً، فإنّ القدر المتقين من الإجماع على الرجوع الى المجتهد الآخر فيما إذا طرأ على المجتهد الأول ما يمنع من جواز تقليده هوالوقائع اللاحقة التي لم تنشأ من الوقائع السابقة، أي: إنّ الإجماع ـ القدر المتيقن منه ـ على الرجوع إلى المجتهد الثاني في الوقائع اللاحقة وأمّا القضاء والإعادة التي هي مرتبطة بالأعمال التي صدرت في زمن حجية رأي المجتهد الأول فليس إجماع على حجية فتوى المجتهد الثاني بالنسبة اليها، والشاهد على عدم الإجماع ماذكره عدة من الأعاظم، من أنّ المعيار في صحة العمل حجية الفتوى حين العمل،

---

(١) مستمسك العروة الوثقى ١: ٨٢.

فمن هنا يستكشف عدم وجود إجماع على حجية رأي المجتهد الثاني بالنسبة إلى الوقائع السابقة.

وأمّا دوران الأمر بين التعيين والتخيير، فإنّ المكلف إمّا عليه العمل على طبق رأي المجتهد الثاني أو أنّه مخير بين العمل على رأيه أو رأي من زال عنه ملكة الاجتهاد، فإذا دار الأمر بين التعيين والتخيير فلابدّ من الأخذ بالمعين، وهذا وإن كان صحيحاً الاّ أنّ هذا قانون عقلي والقانون العقلي ثابت فيما إذا لم يكن هنا أصل شرعي يوجب تحديده، وفي المقام فإنّ استصحاب حجية رأي المجتهد الأول بالنسبة إلى الوقائع السابقة موجود، وهذا الأصل الشرعي يقتضي الإجزاء ومعه لا تصل النوبة إلى الأصل العقلي[1]، هذا محصل كلام السيد الحكيم في المستمسك، ويمكن المناقشة فيه من وجوه:

الوجه الأول: أنّ ما ذُكر غير مطابق مع ما سنذكره إن شاء الله في البحث الآتي من السيرة على الإجزاء، فانّ السيرة قائمة على الإجزاء ـ على ماسيأتي ـ حتى في صورة اعتراف المجتهد الأول بالخطأ، فهذا التفصيل في غير محله.

الوجه الثاني: أنّ ماقيل من أنّ الإجماع قائم على حجية رأي الثاني بالنسبة إلى الأعمال المتمحّضة في اللحوق غير صحيح، فإنّه يُعتبر في المجتهد أن يكون مجتهداً حدوثاً وبقاءً، وكذا سائر الشروط من العدالة والإمامية، فإنّا سنذكر في مباحث التقليد ـ إن شاء الله ـ انّ المقلد لابد وأن يكون واجداً لهذه الشروط حدوثاً وبقاءً، فالذي قام عليه الإجماع هو الشرطية ومانعية بعض الأمور، ومرجعه إلى سقوط حجّية فتوى المجتهد الأول، وليس الدليل على حجية فتوى الثاني هو الإجماع، بل الدليل هو

(١) مستمسك العروة الوثقى ١/ ٦١ ـ ٦٤.

أدلّة التقليد التي سنذكرها، فقوله حجة بالنسبة إلى جميع الوقائع إذ كاشفية رأيه على نحو القضية الحقيقية وليس على نحو القضية الخارجية حتى يقال: إنّ قوله حجة فيما سيأتي وليس بحجة فيما مضى، كما في رأي القوم، فإنّ رأيه حجة على نحو القضية الخارجية، أي: انّ الخصوصيات دخيلة في تقويمه، فمركز الإجماع يُجدّد ويُلغي حجية فتوى المجتهد الأول، وبما أنّ رأي المجتهد الثاني ليست من قبيل التقويم والحكم بأنّ هذا الدار لهذا الشخص مثلاً بل على نحو الكبرى الكلية فيؤثر بالنسبة إلى جميع الوقائع.

الوجه الثالث: ماذُكر من دوران الأمر بين التعيين والتخيير صحيح، فيما إذا كان الأمر دائر بين الحجّتين إلاّ أنّا سنذكر ـ إن شاء الله ـ انّه لا يدور الأمر في موارد تعارض الفتويين بين التعيين والتخيير، وذلك لعدم دليل على التخيير حتى يكون المقام من دوران الأمر بين الحجّتين، فإنّه لو لم يكن لأحدهما مرجّح فيسقط كلا القولين، ولو كان لأحدهما مرجّح لابدّ من الأخذ بقوله تعييناً، ومعه لا تصل النوبة إلى استصحاب حجية فتوى المجتهد الأول، إذ المفروض حجية رأي المجتهد الثاني.

فظهر أنّ ماذُكر من الفرق بين موارد العدول وموارد تبدّل الرأي مما لايمكن الإلتزام به، والصحيح ماذهب إليه الشيخ الانصاري من عدم الفرق بين الموردين.

هذا تمام الكلام في مستند الرأي الثاني، وتحصّل من هذا البحث أنّ المستند في الرأي الثاني غير قاصر عن إثبات فساد الأعمال السابقة الاّ إذا كان المستند هو الأُصول فإنّه يُفرَّق بين القضاء والإعادة فيما إذا كان المستند هو الأُصول، وبما أنّ دائرة المسألة توسّعت وتعمّ موارد العدول وموارد تبدل الرأي ولم تقتض الأدلة السابقة الإجزاء الاّ قاعدة الطهارة، ومن الواضح أنّ المسألة كثيرة الابتلاء ولا تكفي قاعدة الطهارة فقط

فلابد من البحث في الجهة الثالثة، وانّه هل هناك دليل يقتضي الإجزاء في كلا الموردين أو لا؟

الجهة الثالثة: ملاحظة الأدلة الخارجية: والبحث في المقام يدور حول الأدلة على الإجزاء في موارد تبدل الرأي وموارد العدول من مجتهد إلى مجتهد آخر، فنقول: إنّ الأدلة التي يتمسَّك بها أو يُمكن ان يُتمسّك بها على الإجزاء على اقسام:

القسم الأول: الروايات.

القسم الثاني: الإجماع والسيرة.

القسم الثالث: بعض الشواهد الدالة على الإجزاء.

أمّا القسم الأول: وهو الروايات:

الرواية الأُولى: صحيحة (لا تعاد)، وهي العمدة في هذه الروايات، ولا ريب في صحّتها سنداً وقد رواها جماعة، وإنّما الكلام في مفادها ففي الوسائل عن أبي جعفر (عليه السلام) أنّه قال: (لاتعاد الصلاة الاّ من خمسة: الطهور والوقت والقبلة والركوع والسجود، ثم قال: القراءة سنة والتشهد سنة، ولا تنقض السنة الفريضة)[1]، وقد بُحث عن هذه الرواية في مباحث متعددة من الأُصول والفقه كمباحث الاجزاء والاشتغال ومبحث الخلل وغيره مفصّلاً، والذي نحن بصدده فعلاً هو البحث الإجمالي حذراً من التكرار المُمِلّ، فنقول: إنّ الجهات الدخيلة في الاستدلال بهذه الرواية عمدتها جهتان:

الجهة الأُولى: أنّه لا إشكال في أنّ الرواية الشريفة تدل على الصحة في باب الصلاة، الاّ أنّها هل تختص بالصلاة أو تعمّ غير باب الصلاة من سائر الابواب، فلو

---

(١) وسائل الشيعة ٦/ ٩١.

كانت مختصة بباب الصلاة كما ذهب إليه المشهور فتكون ثمرتها في باب الصلاة، فلو أخلّ بغير الأركان عن جهل قصوري لم يكن موجباً لبطلان صلاته، وأمّا على المختار من عدم اختصاصها بباب الصلاة، بل شمولها لغير باب الصلاة من متعلقات الأحكام التي هي مركّبة من الفرائض والسنن، بل موضوعات الأحكام في الجملة إذا كانت مركّبة من الفريضة والسنة، تكون الرواية دليلاً على الإجزاء في غير باب الصلاة أيضاً، وقد ذهب المشهور من المتأخرين إلى أنّ الكبرى هي: (لاتعاد الصلاة الاّ من خمسة)، وقوله (عليه السلام) (لا تنقض السنة الفريضة) تأكيد للصدر لا أن يكون الذيل هو الكبرى، وعليه فتختص بباب الصلاة، سواء قلنا بأنّها تعمّ الجاهل القاصر والناسي أو لا تعم؟ وبناءً على المختار من أنّ الكبرى الملقاة هي قوله (عليه السلام): (ولا تنقض السنة الفريضة) وهذا اشارة إلى أنّ متعلّق الحكم، بل موضوع الحكم أيضاً إذا كان مركباً من الفريضة والسنة وكان بينهما ترابط، فلو أخلّ بالسنن لجهل قصوري أو نسيان بل حتى الاضطرار والإكراه لم يكن مُخلاًّ بالفريضة، والمراد بالفريضة ماحدّده الله وقدّره في كتابه العزيز، كما أنّ المراد بالسنة ماقدّره النبي (صلى الله عليه وآله)، وعليه فالرواية شاملة لمثل الصوم والحج فإنّ الارتماس والكذب على الله ورسوله وأمثاله من السنّة كما ورد في الحج بأن الرمي سنّة، فلو أخلّ برمي جمرة العقبة الذي هو من أعمال الحج ولم يتمكن من إتيانه لا بنفسه ولا بالاستنابة فيمكن الحكم بالصحة مع أنّه من أعمال الحج وهكذا في غيرهما من متعلقات الأحكام، بل هكذا موضوعات الأحكام التي هي مركّبة من الفرائض والسنن التي يأتي الإنسان بها بداع من الدواعي كتحصيل الطهارة في الطهارات الثلاث، فلو أخلّ بما هو ليس بفريضة كالغسل من الأعلى إلى الأسفل عن جهل قصوري كما إذا كان عليه فتوى مقلّده يُحكم بصحته، والطهارات الثلاث باعتقادنا من موضوعات الأحكام، أي: إنّها موضوع لحصول

الطهارة، والطهارة شرط في الصلاة وقد دلت روايات كثيرة في خصوص باب الوضوء بأنّه لو نسي شيئاً ممّا ذكره الله في كتابه فأعاده وأعاد جميع مابعده، وفي هذه الروايات طُبّقت القاعدة على موضوعات الأحكام، فإن كانت الطهارة من موضوعات الأحكام كما نحن قوّينا ذلك، فلا يبعد جريان القاعدة في العقود والايقاعات فيما إذا أخلّ بالسنة كما إذا أفتى المجتهد الأول بجواز النكاح بالفارسية وافتى المجهتد الثاني بلزوم كونه بالعربية فإنّ الذي مِن الفريضة هو نفس العقد وأمّا سائر الشروط فمن السنن، وهكذا في غير عقد النكاح من العقود وغيره مثل الذبح كما إذا افتى المجتهد الأول بجواز الذبح بغير الحديد وأفتى المجتهد الثاني بلزوم كون الذبح بالحديد، فهذا من الاخلال بالسنة، فإنّ الواجب والفريضة هو التذكية: ﴿**إِلَّا مَا ذَكَّيْتُمْ**﴾[1] وأما سائر الشروط كالاستقبال وغيره فهي من السنن، والبحث في انّ الكبرى الملقاة ماهي؟ هل هي: (لاتعاد الصلاة الاّ من خمسة) أو قوله (عليه السلام): (ولا تنقض السنة الفريضة) والمدّعى انّ الكبرى هي: (لا تنقض السنة الفريضة) وقوله (عليه السلام): (لاتعاد...) من باب تطبيق هذه القاعدة في الصلاة، والشاهد عليه قوله (عليه السلام): (القراءة سنة والتشهد سنة)، وعلى هذا المدعى يكون مفاد الرواية نفي الارتباطية المطلقة بين الفرائض والسنن في كل ما كان مركّباً من الفرائض والسنن، والمراد من الفريضة ماحدّده الله تعالى في كتابه والمراد بالسنة ما لم يحدده الله تعالى بل حدده النبي (صلى الله عليه وآله) فتكون قاعدة عامة شاملة لأبواب كثيرة من العبادات والمعاملات، وذكر الفريضة في الوضوء والحج شاهد على أنّ الكبرى ما

---

(١) سورة المائدة / الآية ٣.

ذكرناها، فعن الامام الصادق (عليه السلام): (الرمي سنة والوقوف فريضة)[١] وأمثال ذلك من باب التذكر بان حكم السنة يختلف عن حكم الفريضة، ومثله ما ذكر في صورة وجود حائض وميت ومقدار من الماء يكفي لاحدهما: (إذا اجتمعت الفريضة والسنة قدم الفرض)، فظهر أنّ الرواية مقتضية للإجزاء إذا كان الإخلال بالسنة، والرواية شاملة للجاهل القاصر والناسي، بل كلّ معذور ولا تختص بالناسي كما ذكر المحقّق النائيني. وتقيُّدُ الإطلاقات الواردة في الجزئية والشرطية بهذه الرواية أي الارتباطية بين الأجزاء والشرائط ليست بارتباطية مطلقة بحيث يكون الإخلال بها سهواً وعمداً أو جهلاً موجباً للبطلان، بل البطلان إنّما يكون في صورة الإخلال العمدي والجهل إذا كان عن تقصير.

الرواية الثانية: التي استدل بها على الإجزاء حديث الرفع، فقد تمسك جماعة بحديث الرفع إذا كان مستند الرأي الأول أو مستند الرأي المجتهد الأول هو حديث الرفع، وهذا ممّا تمسك به صاحب الكفاية وجماعة، ونحن قد ألغينا ذلك في المبحث السابق لضعفه، وإنّما ذكرنا هذه الرواية في هذا المقام بسبب إمكان الاستدلال بها للإجزاء فيما إذا لم يكن للدليل الثاني إطلاق، كما إذا كان مستند رأي المجتهد الثاني هو الإجماع، فلو أفتى المجتهد الأول بعدم جزئية أو شرطية شيء وذلك بسبب رواية أو لأجل البراءة وأمثال ذلك، والمجتهد الثاني لم يكن يقول باعتبار الرواية مثلاً وذهب الى الجزئية او الشرطية من جهة الإجماع، فلو شككنا في أنّ الجزء أو الشرط الذي أخلّ به، هل هو جزء أو شرط حتى بالنسبة إلى الجاهل أم لا؟ فحيث انّ الدليل لا إطلاق فيه يُحكم بعدم إطلاق دليل الجزئية أو الشرطية، وذلك تمسّكاً بحديث الرفع.

---

(١) تهذيب الأحكام ٥/ ٢٥٥، وفيه: (ان الرمي سنة والطواف فريضة).

اما القسم الثاني من الأدلة التي استدل بها على الإجزاء فهو الإجماع والسيرة:

الدليل الأول: ادّعى جمعٌ الإجماع على الإجزاء، منهم: السيد البروجردي، فإنّه ذكر في بحثه بأن الأمر كان متسالم عليه بينهم إلى زمان الشيخ الانصاري، وقد اعتمد المحقّق النائيني والمحقّق الاصبهاني على الإجماع، الاّ أنّ المحقّق خصّ الإجماع ـ على ما في أجود التقريرات ـ بالعبادات[1]، والمحقّق الاصبهاني عمّمه حتّى بالنسبة إلى المعاملات والاسباب في الأعيان الخارجية التي لم يمر عليها زمانان، أي زمان المجتهد الأول وزمان المجتهد الثاني، فلو مرّ زمانان لم يكن هذا من موارد الإجماع، كما إذا ذبح ذبيحة مثلاً في زمن المجتهد الأول بغير الحديد ثم عدل إلى مجتهد آخر ـ لسبب من الاسباب ـ يقول باعتبار الحديد في آلة الذبح، فمثل هذا لا يكون من موارد الإجماع[2]، الاّ أنّ هذا الإجماع غير ثابت، وذلك لعدم ذكر المسألة في كلمات المتقدمين، بل نُسب إلى العلاّمة والعميدي انّهما ادّعيا الإجماع على عدم الإجزاء كما في المستمسك، نعم إن كان المراد من الإجماع الإجماع العملي فمرجعه إلى أنّ العلماء كالآخرين في هذه السيرة، ويمكن القول بأنّه منذ زمن الشيخ أرادوا طرح ذلك علمياً وصناعياً ولم تكن الصنعة تقتضي الإجزاء مع قطع النظر عن دقائق الروايات، وأمّا الإجماع القولي فالمحصّل منه غير حاصل، ومنقوله غير مقبول، مضافاً إلى أنّ الإجماع مدركي، ويمكن أن يكون مدركه الأدلة السابقة، نعم في صورة تمامية السيرة على ماسيأتي إن شاء الله يمكن جعل الإجماع مؤيّداً.

---

(١) أجود التقريرات ١/ ٢٠٦.

(٢) الاصول على النهج الحديث ص ٩٤.

الدليل الثاني: السيرة، فإنّ سيرة الشيعة من بدو الأمر إلى زماننا هذا كانت مستقرة على الإجزاء فيما إذا كانوا يستندون إلى حجة ثم تبدّل رأيهم بسبب حجّة أُخرى، وقد يكون مرادهم من الإجماع الإجماع العملي حيث إنّ العلماء كانوا يقولون بالاجزاء على وفق السيرة، وقد أنكر بعض الأكابر وجود السيرة أصلاً وامتداداً إلى زمان الائمة (عليهم السلام)، فقد قال السيد الخوئي: وفيه: أن موارد قيام الحجة على الخلاف وبطلان الأعمال الصادرة على طبق الحجة الاولية ـ كما إذا كانت فاقدة لركن من الأركان ـ من القلة بمكان وليست من المسائل العامّة البلوى ليُستكشف فيها سيرة المتشرعة وأنّهم بنوا على الإجزاء في تلك الموارد وعلى عدمه، على أنّا لو سلمنا استكشاف السيرة بوجه فمن أين يمكننا إحراز اتّصالها بزمان المعصومين (عليهم السلام)...)[1].

ويمكن القول في قبال ما ذكر من أنّ المسألة (من القلة بمكان) ماذكره الشيخ أحمد آل كاشف الغطاء من أنّه لو لم نبن على الإجزاء (لزم العسر والحرج العام، بل اختلال النظام الموجبة للمخاصمة بين الانام وإلاّ لسُلبت الزوجة من بعلها واُخليت الدار من أهلها بعد مضيّ دهور وأعوام وذلك منفيّ بالسيرة القاطعة من العلماء والعوام المتصلة إلى زمان الإمام ولذا لم يتعرض في شيء من الأخبار لبيانه مع كثرة الابتلاء به)[2].

وتوضيحاً لذلك لابدّ من ملاحظة عوامل تبدّل الرأي في زمن المعصومين (عليهم السلام) فلا ريب في جود عوامل كثيرة لتبدل الرأي في زمن المعصومين

(١) التنقيح للسيد الخوئي ١/ ٦١ ـ ٦٢.

(٢) انظر: كشف الغطاء ١/ ٤٢ (الطبعة القديمة).

(عليهم السلام) ثم نرى أنّهم ماذا كانوا يفعلون في صورة تبدّل الرأي، أما عوامل تبدّل الرأي في زماننا فهي محدودة غالباً باختلاف الذوق الفقهي والرؤية الحاصلة للمجتهد، لا العثور على رواية لم يراها الآخر، فانّ مثل ذلك نادر جداً، إذ تمّ استيفاء الروايات في هذه الكتب الموجودة تقريباً، وكثيراً ما يشترك المجتهدون في الآراء الاصولية، نعم ربما يكون اختلافهم في التوثيق والتضعيف السندي، الا أنّ أكثرهم لا يتعرضون لهذه الجهة، وأمّا عوامل تبدّل الرأي في زمن الأئمة (عليهم السلام) فقد كانت كثيرة، إذ ما كان يُلقى مِن قبل الائمة (عليهم السلام) كانوا يدوّنونها في كتب صغيرة مثل الأُصول الأربعمائة بلا تبويب وكانت كتبهم بلا تبويب ككتاب علي بن جعفر الذي وصل إلينا، وكثير من كتبهم كانت بعنوان النوادر، والنوادر بمعنى الكتب غير المرتبة من قبيل مشيخة الحسن بن محبوب، أو كانت بعنوان المشيخة أي: كانوا يذكرون الروايات التي نقلها زرارة أو جميل ولم تكن بحسب الأبواب، بل حتى ما كان منها مبوباً لم يكن بحسب الفصول مرتّباً ودقيقاً، أي: لم تكن بحيث يتمكن المجتهد الواحد من الاطّلاع على جميع الروايات مضافاً إلى الإختلافات الأُصولية والاختلاف في كيفية التلقّي، وأضف إلى ذلك ما ذكرنا سابقاً من وجود اختلافات في الأحكام الصادرة منهم (عليهم السلام) بسبب التقية أو غيرها، وهذه الأمور توجب تبدّل الرأي كثيراً، وقد ذكر الشيخ انه ما من رواية الاّ بازائها ما يخالفها من أوّل الفقه إلى آخره، وخلاصة القول فإنّ موجبات تبدّل الرأي كانت أكثر من زماننا هذا، وقد نُقل عن قدمائنا أقوال في الفقه لا يقول بها أحد من المتأخرين كبعض اقوال ابن أبي عقيل أو ابن الجنيد وأمثالهما من الأكابر.

فظهر ممّا تقدّم ثبوت ذلك موضوعاً في تلك الأزمنة، وذلك لكثرة عوامل تبدّل الرأي، وأمّا حكمه فهو الاجزاء، وذلك لوصول الأخبار الدالة على الجزئية أو

الشرطية أو المانعية تدريجاً إلى الرواة، فلو كان الإخلال بالجزاء أو الشرط أو المانع عن عذر لجهل قصوري مثلاً مبطلاً تكَثُرت الشكوى إلى الأئمة (عليهم السلام) من ذلك ككثرة شكواهم من تعارض الاحاديث، ولم يرد عنهم (عليهم السلام) ما يدل على عدم الإجزاء الاّ في الموارد النادرة، فمن عدم استيحاشهم وعدم شكواهم يُستكشف بأنّ الإجزاء كان من الواضحات عندهم، وأن الشرطية أو الجزئية أو المانعية متوقفة على العلم، وأما الإخلال بها لا عن علم فلم يكن مُضرّاً في ترتّب الأثر مضافاً إلى أن المنسوب الى العامة هو التصويب وليس لهم مسألة تبدل الرأي.

ومن كلمات المتأخرين أنهم يقولون بالإجزاء، إذ يقولون بالسببية في الطرق والأُصول، فلو كان بناء الشيعة على عدم الإجزاء في قبال أهل السنة لَعُدّ ذلك من متفرّدات الإمامية، فبلحاظ مجموع هذه الجهات يطمئن الانسان على وجود السيرة على الاجزاء في الجملة، نعم ورد في رواية منصور بن يونس عن أبي بصير، قال: سمعت ابا عبد الله (عليه السلام) يقول: (الكذبة تنقض الوضوء وتفطر الصائم، قال: قلت: هلكنا ـ وفي نقل آخر: (وأيّنا لا يكون ذلك منه؟) ـ قال ليس حيث تذهب إنّما ذلك الكذب على الله عزّوجلّ وعلى رسوله والائمة (عليهم السلام))[1] ونحن نحتاج إلى مثل هذه الرواية كثيراً لو كان البناء على عدم الإجزاء والاستيحاش من كل شرط أو جزء أو مانع يُبَيَّن كالاستيحاش الذي هو في هذه الرواية، ولسنا نحن بصدد بيان صحة الرواية وانّ الكذب ناقض ومفطر، بل الغرض من ذكرها ما ذكرنا، وأبو بصير مشترك، وأبو بصير المطلق يُحمل على الرجلين المحكومين بالوثاقة، ولمنصور بن يونس روايات محدودة ضبطناها في مبحث الصوم، وأبو بصير الذي يروي عنه منصور بن

---

(١) الكافي ٤/ ٨٩/ ح١٠ و٢/ ٢٥٤ /ح٩.

يونس، غير الرجلين المحكومين بالوثاقة، ومن هذه الرواية يظهر أنّه لم يكـن متحـرّزاً من الكذب حيث يقول (هلكنا) أو (أيّنا لا يكون ذلك منـه؟) فلـذا نحـن أشـكلنا في خصوص هذه الرواية، بل في مطلق روايات منصور بـن يـونس عـن أبي بصـير، كـما نُشكل بأن يكون الكذب على الله وعلى رسوله والائمة (عليهم السلام) من المفطرات، فعلى هذا يمكن القول بأنّ الإجماع المنقول الذي حملناه على الإجماع العملي شاهد عـلى السيرة، وما قيل من عدم احراز اتّصالها بزمـان الائمـة لا يمكننـا المسـاعدة عليـه، إذ لاريب عندنا في ثبوت هذه السيرة في زمنهم (عليهم السلام)، نعم لم يثبـت عنـدنا ولم نستوف بعد وجود هذه السيرة في القرن السابع والثامن، ويكفينـا المبـدأ، أي: أنّـا لـو نقول بالسيرة فمرادنا منها سـيرة أصـحاب الأئمـة (علـيهم السـلام) مـع أنّ الائمـة (عليهم السلام) كانوا يُرجعون الناس إلى بعضهم في الفتيا مثـل الفضـل بـن شـاذان ويونس بن عبد الرحمن ومحمد بن مسلم الثقفي وغيرهم، وعلى فرض وجود دليل لُبّي وهو السيرة على الإجزاء، يقع الكلام في تحديد حدودها، فنقـول: إنّ المبـاني المـذكورة للإجزاء ثلاثة:

المبنى الأول: الالتزام بالسببية والموضوعية، ويُستكشف من الإجمـاع السـببية، وهذا ماسلكه المحقّق الاصبهاني في كتابه الأُصـول عـلى الـنهج الحـديث حيـث ذكـر الإجماع على الإجزاء وأنّ القول بالسببية هو الصـحيح وأنّ المشـي عـلى وفـق الأمـر الظاهري مولّد للمصلحة الفائتة، حيث قال: (نعم سيجيء في البحث عن تبدل الرأي دعوى الإجماع عـن غـير واحـد عـلى الإجـزاء في العبـادات فـيُعلم منـه الموضـوعية والمصلحة البدلية فيها والاّ لم يُعقل رفع اليد عن الواقع وعدم تداركه)[1].

(١) الاصول على النهج الحديث ص ٧٩.

المبنى الثاني: الإلتزام بأنّ حجية الرأي الثاني لاتشمل الوقائع السابقة، ولعل هذا هو السر في التزامهم بالإجزاء، أي: انّ هذا الدليل اللبّي محدود ولا يشمل حجية الرأي الثاني للوقائع السابقة، وهذا ماذكره السيد الحكيم في المستمسك، الاّ أنّه يقول ذلك في العدول من مجتهد إلى مجتهد آخر وفيما اذا لم يعترف المجتهد الأول بالخطأ، وأما في صورة تبدل الرأي فهو يقول بعدم الاجزاء مطلقاً، وكذا بالنسبة إلى المقلّد فيما إذا اعترف المجتهد بأنّه قد أخطأ في رأيه الأول.

المبنى الثالث: الالتزام بأنّ محدِّد هذه السيرة قانون: (لا تنقض السنة الفريضة) بلحاظ أنّ الفرائض غالباً كانت مورد الاتفاق، والاختلاف إنّما يكون غالباً في السنن، فتحدّد السيرة بما إذا كان الإخلال إخلالاً بالسنة، والبحث في أنّه أَيّ مبنىً من هذه المباني يمكن أن يكون محدِّداً للسيرة؟ فإنّ السيرة مبهمة وهي عبارة عن الجري العملي، والجري العملي له أساس قانوني عليه جرت السيرة، فهل هذا القانون قانون السببية أو قانون عدم حجية الرأي الثاني بالنسبة إلى الوقائع السابقة أو قانون (لا تنقض السنة الفريضة)؟

أمّا المبنى الأول: فلا يمكن الالتزام به، وذلك لأنّ الإجماع لا أساس له، وعلى فرض التسليم للإجماع فإنّ الشواهد تدل على أنّ مورد الإجماع هو الإخلال بغير الاركان، ولاربط له بمسألة الأمر الظاهري حتى يقال بأنّ الأمر الظاهري موجب للإجزاء، ولذا نرى أنّ المحقّق الخراساني جعل مورد البحث في الكفاية الإخلال بغير الأركان، فقال: (مورد البحث عن إحزاء الأمر الظاهري عن الامر الواقعي ما إذا كان الخلاف بينهما بلحاظ بعض شرائط متعلق التكليف أو أجزائه وأمّا إذا كانا متغايرين

في أصل التكليف فلا إشكال في عدم الإجزاء كما إذا قام الطريق أو الأصل على وجوب صلاة الجمعة ...)[١].

والسيد البروجردي على مانقل عنه كان يقول بأنّ البحث عن إجزاء الأمر الظاهري غير صحيح بل لابد من البحث في أنّه لو أخلّ ببعض الأجزاء أو الشرائط أو الموانع غير الركنية فهل هذا العمل صحيح أم لا؟ ونقل عن بعض القدماء كالعلاّمة والمحقّق في صحة أعمال المخالف إذا استبصر الاّ الزكاة كما دلت عليه الروايات أنّ الحكم مختص بما إذا لم تُخلّ بالأركان، فيظهر أنّ الفرق بين الأركان وغير الأركان مستقرٌّ في أذهانهم بحيث قيّدوا الروايات المطلقة بصورة ما إذا لم يُخلّ بالأركان، قال المامقاني: (وفي المسالك عن العلاّمة القول بأنّ سقوط الإعادة لتحقق الإمتثال بالفعل المتقدم إذ المفروض عدم الإخلال بركن منه والإيمان ليس شرطاً في صحة العبادة، وفي الحدائق أنّ القول بصحة أعمال المخالفين ليس مختصاً بالعلاّمة بل هو المشهور بين المتأخرين كما صرح به في الدروس)[٢] ونُقل عن المحقّق ذلك، وأمّا ما ذهب إليه المحقّق الاصبهاني في استكشاف السببية من الإجماع فهو غير صحيح، إذ لا يمكن أن يكون الإجماع أو السيرة كاشفاً عن السببية لأنّ توليد المصلحة من تبدل الآراء ممّا لا يمكن الإلتزام به، ومع قطع النظر عن ذلك لايمكن أن يكون هذا شارحاً ومحدّداً للسيرة، وذلك لاختصاصه بما إذا لم يحصل القطع له أو لم يكن معتمداً على البراءة العقلية إذ في موارد القطع أو الاعتماد على البراءة العقلية ليس هناك أثر ظاهري، والمفروض أنّ السيرة تشمل موارد القطع وموارد الإعتماد على البراءة العقلية.

---

(١) انظر: كفاية الأُصول ٨٧.

(٢) مناهج المتّقين، كتاب الحجّ.

وأمّا المبنى الثاني: وهو أنّ محدِّد السيرة عدم حجية الرأي الثاني بالنسبة إلى الوقائع السابقة، فهذا أيضاً لا يمكن أن يكون محدّداً وشارحاً للسيرة، وذلك لأنّ الشواهد تدلّ على الإجزاء فيما إذا تبدّل رأي المجتهد وبالنسبة إلى نفسه، والحال انّ القائل يقول بعدم الإجزاء في موارد تبدل رأي المجتهد وكذا بالنسبة لمقلّديه.

فالمتعيّن هو المبنى الثالث: وهو مؤيَّد بالشواهد الخارجية، وهو أنّ القدر المتيقن من الإجماع والسيرة هو الإخلال بالسنن في باب الصلاة وفي باب الصوم وفي سائر الأبواب.

القسم الثالث: من الأقسام الثلاثة التي يُستدلّ بها على الإجزاء هي، الشواهد الخارجية، والشاهد على الإجزاء ما ورد من الروايات من أنّ المخالف إذا استبصر، فإنّ جميع أعماله صحيحة إلاّ الزكاة فإنّه وضعها في غير محلها، مع أنّهم يختلفون عنّا في كثير من الأحكام حيث لا يقولون بنجاسة بعض النجاسات وتختلف كيفية تطهيرهم عن تطهيرنا إلى غير ذلك من الاختلافات، فربما يقال بأن هذا الحكم على أي أساس؟ فنقول إنّ عمل المخالف فاقد للولاية، وقد اختلفوا في أنّ الولاية شرط القبول أو شرط الصحة وعلى أي نحو كان فالمفروض هو أن المخالف استبصر ويقول فعلاً بالولاية ويستفاد من الروايات بأنّ الولاية، ولو من باب الشرط المتأخر موجبة لصحة الأعمال السابقة، ومن الروايات الدالة على ذلك رواية عمار ـ وإن كان في سندها حسين بن تاتان الذي لم يُوثّق وهو من مشايخ الصدوق ـ حيث ورد فيها: (فإن أقرَّ بولايتنا ثم مات عليها قُبلت منه صلاته وصومه وزكاته وحجّه)[1] فلا يُشكل بأعماله من جهة إخلاله بالولاية، والإشكال إنّما من جهة إخلاله بما هو دخيل في الصحة، فإنّ

---

(١) الأمالي (للصدوق) ٣٢٨.

كثيراً من سنن النبي (صلى الله عليه وآله) قد فاتهم من أجـل عـدم اهـتمامهم بتـدوين الحديث في بدو الأمر فلو كان هناك إشكال في أعمالهم فالإشكال إنّما يكون مـن جهـة الإخلال بالسنة غالباً، ولا نقول بأنّه لايكون الإخلال إلاّ في السنة فقط، بل ربما يكون الإخلال بالفريضة، فإذا قلنا بصحة أعـمال مـن كـان مقلـداً لأبي حنيفـة أو مالـك أو غيرهما، فربما يستغرب ان يقال بعدم الإجزاء لمن كان مقلداً لمحمد بن مسلم أو الشيخ الطوسي وأمثالهما ثم عدل الى مجتهد آخر لجهة من الجهات، ولعل هذه الروايات تـدل بطريق أولى على الإجزاء بالنسبة لمن قلّد أحداً من هؤلاء الأكابر ثم عدل منه إلى غيره، هذا تمام البحث في الإجزاء بما يناسب مبحث الاجتهاد والتقليد وبه ينتهي البحـث في الاجتهاد.

الفصل الثاني: التقليد

وفيه مباحث:

المبحث الأول: في معنى التقليد (المفهوم اللغوي للتقليد وموارد استعمالاته)

المبحث الثاني: في أحكام التقليد

المبحث الثالث: في أنّ أصل مسألة جواز التقليد ليست تقليدية

المبحث الرابع: في حقيقة التقليد

المبحث الخامس: في المقلَّد فيه (فيم يجوز التقليد؟)

المبحث السادس: في المقلِّد

المبحث السابع: فيما يرتبط بالمقلَّد

شروط المجتهد: الشرط الأول: الحياة

الشرط الثاني: العدالة

الشرط الثالث: الايمان

الشرط الرابع: طهارة المولد

الشرط الخامس: الذكورية

المبحث الأول:

معنى التقليد

(المفهوم اللغوي للتقليد وموارد استعمالاته)

معنى التقليد

والبحث في المقام في معنى التقليد لغة، وفي المعاني التي استعمل التقليد فيها في الروايات، وليس في هذا البحث نظر الى إختلاف الفقهاء في حقيقة التقليد وما به يتحقق التقليد، بل النظر إلى المعنى اللغوي والمعاني التي استعملت في الروايات، فنقول:

إنّ التقليد ـ كما يُستفاد من المعاجم اللغوية ـ كان يُستعمل أوّلاً في جعل شيء محسوس على الرقبة سواء كان إنساناً أو حيواناً، وهذا يظهر من الأمثلة التي ذكروها: (قلّدَ السيف جعل حمالته في عنقه وقلد القلادة جعلها في عنقه، ومنه تقليد الهدي) ثم انتقل من الأمر المحسوس ـ إذ ما جُعل وما جُعل عليه كلاهما محسوسان ـ إلى أمر معنوي وهذا شأن كثير من المفردات والألفاظ المستعملة في الأمور المعنوية، إذ إنّ استعمال اللفظ في الأمور المعنوية كثيراً مايكون مسبوقاً باستعماله في الأمور المحسوسة، وفي هذه المرحلة يمكن القول باستعماله في معنيين:

المعنى الأول: تقليد الولاة عملاً من الأعمال، فيقال قلّده ولاية البلد الفلاني، ومعنى ذلك تفويض إدارة تلك البلدة إليه وجعل ذلك على عاتقه، وليس المراد من العاتق في هذا المثال وفي هذه المرحلة العضو المحسوس ولا الجعل المحسوس، بل

الجعل جعل إعتباري، أي أنّ من وظائفه القيام بالعمل الذي جعـل عـلى عاتقـه، وفي لسان العرب: (وتقليد الولاة الأعمال) حيث عدّ ذلك مـن مـوارد اسـتعمال التقليـد، ونظير ذلك ما إذا جعل التدقيق في كتاب او تصحيح كتاب على عاتق الغـير وفي هـذه الموارد معناه إعتبار عمل على ذمة شخص، وهو استعارة من المعنى الأول.

المعنى الثاني: التقليد بمعنى الاتّباع فيقال: قلّده، أي: اتّبع نظره، ومن الواضـح أنّ اتّباع النظر ليس من جعل شيء على عاتقه، وقد يكون في التقليد النظر وقـد يكـون في النظر والإرادة، فان كان التقليد في النظر فهو اتّبـاع في النظريـة، ولـو كـان التقليـد تقليداً في الإرادة أيضاً فيكون التقليـد مسـاوقاً للإطاعـة، فيقـال: قلّـده في كـذا، أي: أطاعه، وغير بعيد أن يكون التقليد في مرحلة التحول إلى هذا المعنـى الجديـد ـ سـواء كان بمعنى الاتّباع أو الاطاعة ـ من النقل لا من الاستعارة كما في المعنى الثاني، حيـث لا عناية في جعل النظر على عاتقه، والتابع وان كان يتابع نظريّتـه إلاّ أنّـه لـيس معنـاه جعل النظر على عاتقه كما كان في المعنى الثاني، إذ في المعنى الثاني عناية إلى ذلك حيـث يجعل على عاتقه عملاً من الأعمال، والشـاهد عليـه أنّ التقليـد لايتعـدّى إلى المفعـول الثاني بـ(في) فيقال قلده القلادة مثلاً، وأما التقليـد بهـذا المعنـى فهـو يتعـدّى بــ(في) فيُقال: قلده في كذا، ومنه التقليد في الدين كما في لسان العرب.

فإذا ظهر ذلك يقع الكلام في أنّه إذا قيل بأنّ زيداً يقلّد فلاناً في أحكام دينه، هل المراد منه مجرّد التبعية، وليس له عناية بجعل العمل على ذمة الغير ـ يعني جعل أعـمال المقلِّد على ذمة المقلَّد ـ أو أنّ في هذا التعبير عناية بجعل الأعمال على ذمة المجتهد مثلاً؟

الظاهر أنّ المراد هو الأوّل ومصحّح النقل إنّما هو جعل وظيفة النظر أولاً عـلى عاتقه ثم انتقل من هذا المعنى واستُعمل في التبعية ولا عناية فعلية في جعل النظر عـلى عاتقه في هذه المرحلة، وبعبارة أُخرى هل أنّ الفعل أو الترك الذي يأتي به المقلد مستند

إلى رأي فلان، هل هذا من جعل العمل أو الترك في ذمته أو لا؟ فلو كان هذا من جعل العمل أو الترك في ذمته، فهل يكون معنى ذلك أنّ وزر العمل أو الترك على عاتقه أو لا؟ فنقول:

كما ظهر ويظهر من طرح البحث من ذكر المعنى اللغوي واستعماله في المرحلة الأُولى واستعماله في المرحلة الثانية من إيكال العمل إلى الغير، ظهر بأنّ استعماله في المعنى الثاني بمعنى الاتّباع ولم يلاحظ جعل شيء على عاتق المقلد، نعم لو جعل في عاتقه إنّما جعل النظر في المراحل الأولية للانتقال، أما جعل العمل على عاتقه فهذا غير ملحوظ في هذا الاستعمال فضلاً عن أن يكون وزر العمل عليه، إلاّ أنّ جماعة من الأكابر ذكروا ما يخالف ما ذكرناه كالمحقّق الاصبهاني فإنه قال في رسالة الاجتهاد والتقليد: (وهذا يناسب العمل استناداً الى رأي الغير فإنّه جعل العمل كالقلادة في رقبة الغير)[1] وبهذا ردّ على من قال بأنّ التقليد مجرّد البناء على العمل أو التعلم وانّ هذا ممّا لايناسب المعنى اللغوي، بل المناسب جعل العمل على عاتقه.

وقال بعض الأكابر ما محصّله: التقليد في هذه المرحلة بمعنى جعل وزر العمل في عنق المجتهد[2].

إلاّ أنّه ظهر لك بأنّ هذا نقل من المعنى اللغوي ولم يلاحظ ولا يلاحظ جعل العمل على ذمة الغير فضلاً عن وزر العمل حيث لا وزر في التقليد عن مجتهد جامع للشرائط، نعم لو لم يكن مجتهداً واقعاً وكان تقليد هذا الشخص منه من الجهل القصوري حيث أغراه جمع، يكون وزر عمله عليه، وأمّا المجتهد الجامع للشرائط فلا

---

(١) الاجتهاد والتقليد (للاصبهاني) ص١٤.

(٢) انظر: تسديد الأُصول ٢/ ٥٣٨.

وزر في العمل على وفق رأيه حتى يقال بأنّ التقليد جعل وزر العمل على عنقه، واستشهد ببعض الروايات الدالة على ان كل مفت ضامن أو مَن أفتى بغير علم لحقه وزر من عمل بفتياه، ومن الواضح أنّ البحث في التقليد، ولا اختصاص له بمن أفتى بغير علم، بل مطلق التقليد ومنه التقليد للمجتهد الجامع للشرائط، وعليه فالتقليد بمعنى الاتّباع، والاتّباع قد يكون في العمل الجوانحي وقد يكون في العمل الجوارحي، وقد ينطبق عليه عنوان الإطاعة وقد لا ينطبق، وأمّا الروايات التي استعمل فيها التقليد سواء كانت صحيحة أو غير صحيحة:

فمنها: ما في التفسير المنسوب إلى العسكري (عليه السلام): (فأمّا من كان من الفقهاء صائناً لنفسه، حافظاً لدينه، مخالفاً لهواه مطيعاً لأمر مولاه فللعوام ان يقلّدوه)[1] والظاهر من هذه الرواية أنّ للعوام اتّباع آرائه، والشاهد على ذلك ماذكر قبل هذه العبارة (فلذلك ذمّهم [الله] لما قلّدوا مَن قد عرفوا ومن قد علموا أنه لا يجوز قبول خبره، ولا تصديقه في حكايته، ولا العمل بما يؤدّيه اليهم عمّن لم يشاهدوه، ووجب عليهم النظر بأنفسهم في أمر رسول الله (صلى الله عليه وآله))[2] حيث ذكر التقليد في قبال النظر بانفسهم في أمر رسول الله (صلى الله عليه وآله) فإنّه قد ينظر الشخص في أمر وقد يتبع نظر الغير، فلو كان في هذه الرواية عناية إلى جعل شيء في عنقه إنّما يكون هوالنظر، وأمّا العمل أو وزر العمل فلا، وجعل النظر على عنقه إنّما كان في المراحل الأولية للنقل.

---

(١) تفسير الإمام العسكري (عليه السلام) ٣٠٠.

(٢) المصدر نفسه ٣٠٠.

ومنها: ما في الكافي، عن محمد بن عبيدة، قال: قال لي أبو الحسن (عليه السلام): (يا محمد أنتم أشدّ تقليداً أم المرجئة؟ قال: قلت قلّدنا وقلّدوا، فقال: لم أسألك عن هذا، فلم يكن عندي جواب أكثر من الجواب الأول، فقال أبو الحسن (عليه السلام): إنّ المرجئة نصبت رجلاً لم تُفرض طاعته وقلدوه وأنتم نصبتم رجلاً ففرضتم طاعته ثم لم تقلدوه فهم أشدّ منكم تقليداً)[1] وغير بعيد أن يكون المراد من التقليد في هذه الرواية الإطاعة حيث ذكر التقليد مع عدم فرض الطاعة، وعدم التقليد مع فرض الطاعة، كما يمكن ان يكون المراد من التقليد هو مطلق الاتّباع فيما بيّنوه بمن لم تفرض طاعته من حلال الله وحرامه، والرواية ضعيفة السند.

ومنها: ما في قرب الاسناد، والسند صحيح قال: وقلت للرضا (عليه السلام): جُعلت فداك إنّ بعض أصحابنا يقولون: نسمع الأثر يُحكى عنك وعن آبائك (عليهم السلام) فنقيس عليه ونعمل به، فقال: (سبحان الله، لا والله ماهذا من دين جعفر (عليه السلام)، هؤلاء قوم لا حاجة بهم إلينا، قد خرجوا عن طاعتنا وصاروا في موضعنا، فأين التقليد الذي كانوا يقلّدون جعفراً وابا جعفر...)[2].

والمراد من التقليد في هذه الرواية هو الاتّباع، أي: اين اتّباعهم لجعفر وأبي جعفر (عليهما السلام) حيث نهيا عن القياس، وليس المراد الأعمال التي جعلوها على عاتق جعفر وأبا جعفر (عليهما السلام).

ومنها: ما في الوسائل عن محمد بن يعقوب، عن محمد بن الحسن ـ وهو ظاهراً محمد بن حسن الطائي الرازي وهو شيخه ولم يُوثّق ـ عن بعض أصحابنا عن إبراهيم

---

(١) الكافي ١/ ٤٣/ ح٢.

(٢) قرب الإسناد ٣٥٦.

بن خالد عن عبد الله بن وضّاح، عن أبي بصير قال: دخلت أُمّ خالد العبدية على أبي عبد الله (عليه السلام) وأنا عنده فقالت: جعلت فداك إنّه يعتريني قراقر في بطني وقد وصف لي أطباء العراق النبيذ بالسويق، فقال لها: وما يمنعك من شربه؟ فقالت قد قلّدتك ديني فألقى الله عزّوجلّ فأُخبره أنّ جعفر بن محمد (عليه السلام) أمرني ونهاني، فقال: يا أبا محمّد ألا تسمع هذه المسائل !! لا، فقال: فلا تذوقي منه قطرة...)[1]،والمراد من التقليد في هذه الرواية الاتّباع أيضاً، فظهر أنّ موارد استعمال التقليد في الروايات أيضاً في الاتّباع لا جعل العمل أو وزر العمل على عاتق الغير.

(١) تهذيب الأحكام ٩/ ١١٢ ـ ١١٣.

البحث الثاني:

أحكام التقليد:

أحكام التقليد:

تقدّم الكلام في البحث الأول، ومحصّله أنّ تقليد الغير هو اتّباع نظرية الغير، وبهذا المعنى يصدق رجوع الجاهل إلى العالم، حيث إنّ الجاهل يتّبع نظرية العالم، وبهذا المعنى استُعمل التقليد في أكثر الروايات، ورجوع الجاهل إلى العالم ينقسم إلى قسمين:

القسم الأول: ما إذا كان العالم قاطعاً بالحكم من المبادئ المحسوسة أو شبه المحسوسة التي يكون الخطأ فيها في نهاية القلة، سواء حصل للجاهل القطع بعدم خطأ العالم أم لا، ونظيره في غير الأحكام الشرعية الرجوع إلى الأطباء في تشخيص بعض الأمراض التي يكون تشخيصها بالوسائل الحسية، ومن هذا القبيل الرجوع إلى الائمة الطاهرين (عليهم السلام)، والرجوع إلى بعض المحدّثين في المسائل الأصلية لا الفرعية، وذلك لعدم تخلّل الحدس والنظر والاجتهاد، والظاهر أن هذا القسم لا ريب في جوازه والتقليد فيه.

القسم الثاني: الرجوع إلى العالم في النظرية المتّخذة من الأمارات المعتبرة إلاّ أنّ صاحب النظرية غير قاطع بموافقتها للواقع، نعم نظريته نظرية عن بصيرة ودقة إلاّ أنّه ليس بقاطع من أنّ ما يخبره مطابق للواقع، وهذا نظير الرجوع إلى الأطبّاء في تشخيص بعض الأمراض التي لا يكون تشخيصها بالوسائل الحسية، والرجوع إلى المهندسين في

بعض الأمور، ولعل من هذا القبيل ـ على قول ـ الرجوع إلى المقوّمين في تقويم القيميات أو خرص ثمرة البستان، فإنّ التقويم والخرص مبتن على أمارات معتبرة إلاّ أنّه ليس بقاطع فيما يخبر به ويقوّمه، ومن هذا القبيل رجوع الجاهل إلى المجتهد في غير المسائل الضرورية حيث لا يرجع إلى المجتهد في المسائل الضرورية كما ذكر في العروة وغيرها.

فإذا ظهر ذلك يقع البحث في جواز التقليد في القسم الثاني، وأما القسم الأول فلم يُشكل في جواز التقليد فيه أحد من الأُصوليين والأخباريين، والإشكال كلّ الاشكال في جواز التقليد في القسم الثاني وما إذا كان النظر مبتن على أمارة معتبرة إلاّ أنّه ليس له القطع بتمامية ما يبرزه من النظر، ويُعبّر عنه بالاجتهاد.

المشهور بين فقهاء الشيعة جواز التقليد في القسم الثاني بل ادّعى السيد المرتضى عليه الإجماع، إلاّ أنّه نُقل عن علماء حلب وبعض المتأخّرين من الأخباريين عدم جواز التقليد بوجوه:

منها: ما ذكره صاحب الوسائل من أنّه لا موضوع للإجتهاد، إذ المستند إنّما هو الروايات، والروايات قطعية السند وقطعية الدلالة ولو بضمّ بعضها إلى بعض، وقد تقدّمت عبارته في مبحث الاجتهاد، ونُسب إلى عدّة من علماء العامة عدم جواز التقليد سواء كان المقلّد حيّاً أم ميتاً، ونحن لا نتعرّض لأقوالهم، ويمكن لنا القول بأنّا قد استوفينا نتيجة هذا البحث من أبحاث الاجتهاد، إذ نحن طرحنا بحثاً هناك من أنّه هل يجوز للمجتهد الإفتاء أو لا؟ وقلنا هناك بجواز الإفتاء للمجتهد بهذا المعنى وأقمنا على ذلك شواهد، وجواز الإفتاء مساوق وملازم لحجية رأيه للعامي، إلاّ أنّه بما أنّ المسألة طُرحت فنحن أيضاً نتعرض لها.

استدل لجواز التقليد بأُمور ربما لا تكون من وجهة نظرنا تامة:

الأمر الأول: الاستدلال بروايات:

منها: ما في التنقيح: (العمري وابنه ثقتان فما أدّيا عنّي فعنّي يؤديان وما قالا لك فعنّي يقولان فاسمع لهما وأطعهما فإنّهما الثقتان المأمونان)[1] كما استدل بهذه الرواية في مبحث حجية الخبر الواحد، ونحن قلنا في مبحث حجية الخبر الواحد بأنّ عثمان بن سعيد العمري وابنه محمد بن عثمان هما وكلاء الحجة في الأخذ والعطاء وأمثال ذلك مما يرجع إليه في الوكيل، وليس نصبهما بعنوان المرجع في الفتيا وجواز تقليدهما، فقوله (عليه السلام): (فاسمع لهما...) لا يدلّ لا على حجية الخبر الواحد ولا على جواز التقليد، وهذا نظير من ينصبه الحكومة لمنصب من المناصب وعلى الناس بعد نصبه محافظاً مثلاً قبول قوله وسماع كلامه واطاعته.

ومنها: ما في التنقيح أيضاً عن علي بن المسيب الهمداني، قال قلت للرضا (عليه السلام): شقتي بعيدة ولست أصل اليك في كل وقت فممّن آخذ معالم ديني؟ قال: من زكريا بن آدم القمي المأمون على الدين والدنيا) [2] فإن زكريا بن آدم وإن كان جليلاً الاّ أنّه ليس لنا شواهد تدل على أنّه كان مستنبطاً بالمعنى الذي هو محلّ كلامنا، وكان وكيلاً من قبل الإمام (عليه السلام) في قم وكان يرجع إليه في أُمور الدنيا والدين، فأمره الامام (عليه السلام) بأخذ معالم دينه منه، وليس الكلام في أخذ الفروع المبتنية على الاجتهاد والاستنباط.

إلى غير ذلك من الروايات التي يمكن الجواب عنها بمثل ما أجبنا بالنسبة إلى الروايتين المتقدّمتين.

وهنا استدلالات أُخرى ربما استدل بها أو يمكن أن يُستدل بها:

(١ و٢) التنقيح للسيد الخوئي ١/ ٩٢.

منها: الاستدلال بآية النفر: ﴿**فَلَوْلَا نَفَرَ مِنْ كُلِّ فِرْقَة مِنْهُمْ طَائِفَة لِيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ**﴾[١] بتقريبات مفصّلة تعرضنا لها في بحث حجية الخبر الواحد وفي المقام على ما في التنقيح وغيره.

والنظر في الآية المباركة والدّقة فيها يوضّح لنا أنّ الآية الشريفة بصدد حلّ أيّ مشكلة من المشاكل؟ فإذا ظهر ذلك يظهر أنّ الاستدلال بها لحجية الخبر الواحد أو جواز التقليد في غير محلّه.

وتوضيح مرام الآية المباركة يحتاج إلى بيان أمرين:

الأوّل: هو ما نرى في هذه الآية المباركة عناية بنفر طائفة من كلّ فرقة، وذلك لأنّ العشائر كانت تعيش متفرّقة، ولهذا يقال الفرقة والطائفة صادقة على الفرد والأفراد، والسؤال المتوجه اليهم هو: لماذا لا تنفر طائفة من كلّ فرقة ليتفقّهوا في الدين؟ فهنا توجد عناية بأن تكون الطائفة من الفرقة، والعشائر التي كانت تعيش في جزيرة العرب كانت بين أفراد كل عشيرة وحدة وتضامن، وكان في القمّة شيخهم وكانوا شركاء في المنافع والمضار في قبال سائر العشائر، وكلٌّ من أفراد العشيرة كان متكفّلاً لجهة من الجهات، وبما أنّهم كانوا محتاجين الى الاستطلاع في بعض الأمور كطلب الكلأ والماء كان بعضهم أو جمعٌ منهم موظّفاً بطلب الماء والكلأ، ومن الأمور التي كانوا يحتاجون إلى الاستطلاع فيها جعل شخص أو أشخاص عيوناً لهم، وذلك لكثرة الغارات في تلك الأزمنة، ومن كان له خبروية في هذه المراحل وكان من نفس الفرقة فيُطلق عليه بلحاظ بعض العناوين (الدليل) وبلحاظ بعض الجهات (الرائد)،

---

(١) سورة التوبة / الآية ١٢٢.

ولذا من الامثلة المعروفة (الرائد لا يكذب أهله)[1] إذ بينه وبين أهله ارتباط مـن جهـة الدم ومن جهة المضار والمنافع، ولذا حينما أراد النبي (صلى الله عليه وآله) دعوة قومـه سألهم أنّه إذا أخبرهم بأنّ عدوّاً يُريد الهجوم عليهم من وراء الجبـل أيصـدّقونه؟ أي: أنّهم يرونه من أنفسهم أو لا؟

الثاني: أنّ طريقة نشر المعارف الإسلامية وأُصول الأحكام الاسـلامية بالنسـبة إلى العشائر التي كانت تعيش متفرقة مع سعة جزيرة العرب طريقتان:

الطريقة الأُولى: بعث بعض الأصحاب من المهاجرين أو الأنصار الـيهم لنشرـ المعارف الإلهية وتعليمهم الكتاب، وهذه الطريقة كما في تفسـير الطـبري لا تخلـو مـن صعوبة، وذلك لاختلاف ألسنتهم ولهجاتهم، واختلافه عن عشيرتهم إذ يُعدّ هذا مـن غيرهم، مضافاً إلى أنّ من كان يذهب إليهم كان يأكل ويشرـب عنـدهم، ولـذا كـانوا يقولون له أحياناً: لماذا جئتَ إلينا؟ أو كانوا يَشْـكون ذلـك إلى النبـي (صـلى الله عليـه وآله)، وشاعت هذه الطريقة بعد النبي (صلى الله عليـه وآلـه) حيـث كـانوا يرسـلون أفراداً إلى العشائر والقبائل لتعليمهم المعارف والأحكام.

الطريقة الثانية: وهي أسهل من الأُولى، كما أنّها موافقةٌ لطبائعهم، وهـي مجـيء جماعة منهم إلى المدينة وتعلّمهم للمعـارف والأحكـام وليُنـذروا قـومهم إذا رجعـوا اليهم، والمراد من التفقّه في الآية المباركة التفقه بالمعنى الأول الـذي منـه: (مـا نشـأ في الاسلام أفقه من سلمان)[2] لا الفقاهة المصطلحة، والآية المباركة تشير الى هذه الطريقة

(١) بحار الأنوار ٥٩/ ١٠٤.

(٢) مستدرك سفينة البحار ٥/ ١٢٧.

وحلّ مشكلة نشـر المعارف والأحكام بهذه الطريقة، وليست الآية المباركة بصدد بيان التفقه بالمعنى الاصطلاحي وبيان جواز التقليد.

الأمر الثاني لجواز التقليد: هو أنّ المجتهد يُعدّ من أهل الخبرة، وبناءُ العقـلاء في أُمورهم الراجعة إلى دينهم ودنياهم على الرجوع إلى أهل الخبرة. وأساس ذلك تقسيم الأعمال والمهن، فإنّه لا يمكن لكـلّ واحـد التصـدّي لجميـع الأعـمال، ومـن الأمـور المسلّمة في كل مجتمع تقسيم الاعمال، ومـن الأعـمال التفقّـه، ومـن المعلـوم أنّ الفقـه الإسلامي مع سعته ومع مصادره ومع ما يتوقف عليه من المبادئ والنظر فيـه، محتـاج إلى مزيد من الوقت، وهذا كغيره من الأعمال التي يُرجع فيها إلى أهل الخـبرة كالطـب والهندسة والتقويم وأمثال ذلك، فلو لم يكن الشارع المقدس راضياً بجـواز التقليـد في الأحكام الشرعية لردعَ عنه ردعاً شديداً وأكيداً، وذلـك لأنّ كـلّ عمـل لايـرضى بـه الشارع لابدّ وأن يردع عنه، وكلّما كان محذوره أكثر فإنّه يقتضي الردع الأكثـر كـما ردع عن القياس في روايات كثيرة بشدة، والرجوع إلى أهل الخبرة ممّـا لـه جـذور كثـيرة في النفوس، والحال أنّه لم يَردع الشارع عنه، والوجوه المذكورة لعدم جواز التقليد في غاية الضعف، وهذا الوجه صحيح.

الأمر الثالث: إرجاع الأئمة الأطهار (عليهم السـلام) الى الفقهـاء، وتوضـيح ذلك متوقف على بيان مقدمة، وهي أنّه لا إشكال في أنّه في كـل بحـث ومجلـس درس هناك أشخاص ربما لا يلتفتون إلى ما يلقيه الأُستاذ، كما أنّ هناك أشخاصـاً لا يلتفتـون ولا يفهمون الاّ ظاهر الكلام، وهناك عدة يفهمـون ظـاهر الكـلام وباطنـه ولوازمـه وملزومه ويمكنهم تفريع الفروع على الأُصول الملقاة.

ومنذ بداية الأمر كان المسلمون على أقسام ثلاثة كما أشار إليه النبـي (صـلى الله عليه وآله) في خطبته في مسجد الخيف، فقال (صلى الله عليـه وآلـه): (نضّرـ الله عبـداً

سمع مقالتي فوعاها وحفظها وبلغها من لم يسمعها، فربّ حامل فقه غير فقيه وربّ حامل فقه إلى من هو أفقه منه)[١] فالانقسام إلى الفقيه وغير الفقيه، والفقيه والأفقه كان منذ صدر الإسلام، بل منذ بدء الخلقة، وهكذا بالنسبة إلى أصحاب الأئمة (عليهم السلام) فإنّهم يُقسمون إلى هذا التقسيم، فهناك جماعة شأنهم حفظ الحديث وروايته، وجماعة أُخرى شأنهم دراية الحديث، قال الإمام الصادق (عليه السلام): (حديث تدريه خير من ألف حديث ترويه)[٢] وقد فُرّق بين القسمين في كتب الرجال، ولذا ذكر الكشي في أصحاب الإجماع: (الذين أجمعوا على فقاهتهم وانقادوا لهم بالفقه)[٣] وذكر الأفقه في كل طائفة، وقد بيّن الأئمة الأطهار قواعد الفقاهة لمن كان له أهلية الفقاهة: (علينا إلقاء الأُصول وعليكم التفريع)[٤]، وقد ورد في رواية إسحاق بن عمار عن أبي الحسن الأوّل المذكورة في باب الاستصحاب: (قلت: هذا أصل قال: نعم)[٥] والإرشاد إلى دقائق الكلام: (إنّا لا نعدّ الرجل منكم فقيهاً حتى يُلحن له فيعرف اللحن)[٦]، والأخذ بشواهد الكتاب والسنة في أرجحية الخبر على ما ذكر جمعٌ من القدماء ونحن قوّيناه، ولزوم الأخذ بشواهد الكتاب والسنة في حجية الخبر، قال الإمام الصادق (عليه السلام): (قال رسول الله (صلى الله عليه وآله): إنّ على كل حقّ حقيقة، وعلى كل صواب نوراً، فما وافق كتاب الله فخذوه وما خالف كتاب الله فدعوه) والمراد من

(١) الكافي ١/ ٤٠٣/ ح١.

(٢) معاني الأخبار: ٢.

(٣) اختيار معرفة الرجال ٢/ ٥٠٧.

(٤) تقدّم تخريجه آنفاً.

(٥) وسائل الشيعة ٨/ ٢١٢.

(٦) تقدّم تخريجه.

الموافقة: الموافقة من حيث الهدف والتوافق الروحي، وهذا ليس شأن كلّ واحد وإنّما يَقدر على تمييز الموافق من غير الموافق الفقيه، والبحث عن تشخيص الناسخ من المنسوخ، وتشخيص المحكم من المتشابه. والتحريض على ردّ المتشابه إلى المحكم: (إنّ في أخبارنا محكماً كمحكم القرآن، ومتشابهاً كمتشابه القرآن، فردّوا متشابهها إلى محكمها ولا تتّبعوا متشابهها دون محكمها فتضلّوا)[١] وبيان طريقة علاج المتعارضين، إلى غير ذلك من الأمور التي لا يقدر عليها العامي كموافقة العامة ومخالفة العامة، بل قد كان الامام (عليه السلام) يبين مصدر الحكم، قال زرارة: (قلت لأبي جعفر (عليه السلام): ألا تخبرني من أين علمت وقلت: إنّ المسح ببعض الرأس وبعض الرجلين؟... قال:... لمكان الباء)[٢] وفي رواية عبد الأعلى: (هذا وأشباهه من كتاب الله)، ومن المعلوم أن العامي لا يسأل عن مستند الحكم، وكذا لا يمكن لغير الفقيه معرفة هذا وأشباهه من كتاب الله، فنتيجة لاهتمام الأئمة (عليهم السلام) بتربية جماعة حتى يصلوا إلى مرحلة التخصص في الفقاهة، وكان لهؤلاء أيضاً إهتمام بمعرفة الأمور ووصل جماعة الى مرحلة الفقاهة مثل يونس بن عبد الرحمن، فإنّ الشواهد تدل على فقاهته، منها ما في مواريث الكافي والفقيه والتهذيب فإنّ كثيراً من الآراء تُنسب إلى يونس والفضل. والمعترض بأن هذه الآراء آراؤهم (عليهم السلام) واهم. ومثل الفضل بن شاذان الذي كان مطّلعاً على الآراء الأُصولية كما يظهر من الكافي حيث أُشكل بأنّه ما الفرق بين الطلاق البدعي وخروج المرأة عن بيتها في أيام العدة، حيث إنّ العامّة يقولون بصحة الطلاق البدعي الاّ أنّه محرّم، قد أجاب الفضل بن شاذان عن

(١) وسائل الشيعة ٢٧/ ١١٥.

(٢) الاستبصار ١/ ٦٢ ـ ٦٣.

ذلك بما هو مشتمل على المطالب الأُصولية[١]، والمقصود أنّهم كانوا فقهاء بالمعنى المصطلح كما كان في أصحاب الائمة (عليه السلام) عوام، ولم يكن شأن الفقهاء مجرّد رواية الحديث، فإذا ثبت وجود فقهاء في زمن الأئمة (عليهم السلام) بهذا المعنى المصطلح، نقول بأنّ الائمة (عليهم السلام) كانوا يُرجعون العوام إلى الفقهاء كما يُستفاد من مقبولة عمر بن حنظلة ولو بالدلالة الالتزامية، حيث يقول الامام (عليه السلام): (انظروا إلى رجل منكم ممن قد روى حديثنا ونظر في حلالنا وحرامنا وعرف أحكامنا)[٢] ومن هذه الرواية يُعرف بأنّه كما أنّ رأيه معتبر في القضاء كذلك هو معتبر في الفتيا: (وأمّا الحوادث الواقعة فارجعوا فيها الى رواة أحاديثنا)[٣] فإنا قلنا بأن المراد من الحوادث المسائل المستحدثة، وهي التي ليست بمنصوصة عليها وإنّما يُستفاد حكمها من القواعد العامة: (من كان من الفقهاء صائناً لنفسه ... فللعوام أن يقلدوه)[٤] والروايتان الأخيرتان وإن كانتا ضعيفتين إلاّ أنّا ذكرناهما من باب التأييد.

وهناك رواية تدلّ على الإرجاع الخصوصي كالإرجاع إلى يونس بن عبدالرحمن، ففي الوسائل روايات ثلاث في ذلك:

منها: ما عن الرضا (عليه السلام)، وفيها: قلت: لا أكاد أصل اليك أسألك عن كلّ ما أحتاج إليه من معالم ديني أفيونس بن عبد الرحمن ثقة، آخذ عنه ما أحتاج إليه من معالم ديني؟ فقال: (نعم)[٥] وكما ذكرنا في مبحث حجية الخبر الواحد، فإنّه

(١) انظر: الكافي ٦/ ٩٥.

(٢) تقدَّم تخريجه.

(٣) تقدّم تخريجه.

(٤) تقدَّم تخريجه.

(٥) وسائل الشيعة ٢٧/ ١٤٧.

ليس معنى قوله (عليه السلام) (ثقة) في مقام أخذ الرواية، بل معناه أنّه يُوثق بعلمه، كما يُسأل عن أنّ الطبيب الفلاني ثقة. وهكذا الأمر بالنسبة إلى آخرين كأبي بصير الأسدي وزرارة ومحمد بن مسلم، وتدل الشواهد على أنّهم كانوا من أهل النظر والفكر، والإفتاء الصادر منهم معناه أنّ هذا رأيهم وفتواهم، لا نقل الرواية كما قال به بعض الأخباريين.

الأمر الرابع: لا إشكال في أنّ عوام العامة كانوا يقلّدون علماءهم في عصر الأئمة (عليهم السلام)، والأئمة الأطهار (عليهم السلام) في مقام الاعتراض عليهم لم يكونوا يعترضون عليهم بذلك، بل كان اعتراضهم من النواحي الأُخرى.

هذا تمام الكلام في الأمور التي استدل بها على جواز التقليد.

وفي قبال ذلك ذهب عدة من العامة والخاصة إلى إنكار التقليد، فقد قال رشيد رضا: (من لم يكن من أهل الفهم وعَرض له أمر كان عليه أن يسأل من يثق بدينه وعلمه عن قول الله ورسوله في ذلك فيرويه له ويبين له معناه)[1] وورد في تفسير المنار: (قال الأُستاذ الإمام ـ ومراده محمد عبده ـ إلى أن يقول ـ على أنّه لا يجوز لأحد أن يأخذ بقول أحد ما لم يسنده إلى المعصوم) ومن الواضح أن مراده من المعصوم هو الله والنبي (صلى الله عليه وآله)، ثم قال: (فما جرى عليه المقلّدون من المسلمين من الأخذ بآراء بعض الفقهاء في العبادات والحلال والحرام فهو عين ما أنكره كتاب الله على أهل الكتاب)[2]، وفي إرشاد الفحول للشوكاني الذي هو من متأخري الزيدية وما يذكره في كتابه في الحقيقة هدم للمباني الزيدية، بَحْثٌ مفصّل في عدم جواز التقليد، ومن

(١) فتاوى رشيد رضا ١/ ٣٧٩.

(٢) تفسير المنار ٣/ ٣٢٧.

عباراته: (وأمّا ما ذكروه من استبعاد أن يفهم المقصّرون نصوص الشرع وجعلوا ذلك مسوغاً للتقليد فليس الأمر كما ذكروه، فهنا واسطة بين الاجتهاد والتقليد وهي سؤال الجاهل للعالم عن الشرع فما تعرض له لا عن رأيه للبحث واجتهاده المحض وعلى هذا كان عمل المقصرين من الصحابة والتابعيين)[1]، هذا كله بعض كلمات العامة المنكرين للتقليد.

أمّا الخواص فقد قال صاحب الوسائل بعد نقل رواية الاحتجاج: (التقليد المرخّص فيه إنّما هو قبول الرواية لا قبول الرأي والاجتهاد والظن وهذا واضح، وذلك لا خلاف فيه)[2]، وقال صاحب هداية الأبرار: (فالعامي عند القدماء اذا سأل العالم عن مسألة شرعية فأجابه عنها بلفظ الحديث أو بمعناه ففهمه العامي كما يجب، فقد تساويا في علم تلك المسألة لأنّ المسؤول ناقل لفتوى أهل البيت والسائل يرويه عنه فلا فتوى في الحقيقة الاّ للمعصوم ولا تقليد الا له (عليه السلام) والسائل والمسؤول من جملة الرواة)[3].

هذه بعض كلمات المانعين من التقليد، وهم وإن قالوا بعدم جواز التقليد إلاّ أنّ الصور التي فرضوها فيها نوع من التقليد والاعتماد على نظر العالم.

هذا وقد استدلّ المنكرون لجواز التقليد بوجوه كثيرة:

منها: الآيات الناهية عن العمل بغير العلم: **﴿وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَك بِهِ عِلْم﴾**[4] والآيات الناهية عن العمل بالظن: **﴿إِنّ الظّنّ لَا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئًا﴾**[1]

---

(١) إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الاصول / المقصد السادس، الفصل الثاني.

(٢) وسائل الشيعة ٢٧/ ١٣٢.

(٣) هداية الأبرار: ٢٠٤.

(٤) سورة الاسراء / الآية ٣٦.

وهذه الآيات في غاية الكثرة، وقد تكرر منا البحث عن هذه الآيات المباركـات حيـث يستدل بها في قبال عدة مـن الطـرق والأمـارات كحجيـة خـبر الثقـة أو الموثـوق بـه والاستصحاب، فلذا يبحث عن هذه الآيـات في الأُصـول كثـيراً وأنّـه كيـف يمكـن الجواب عنها.

ومـن المـوارد التـي اسـتدل بهـا مسـألة جـواز التقليـد وحجيـة رأي الفقيـه، والأُصوليون قد أجابوا عن هذه الآيات المباركات التي استدل بهـا في قبـال عـدة مـن الطرق بأجوبة متعددة، ونحن في هذا المقام نشير إلى وجه اعتمدنا عليه، وهو أنّه لابد من التأمل في كلمة العلم والظن، وقد اوضحنا بأنّ العلم لم يستعمل بمعنى القطع كما يستعمل في لسان المتأخرين، أي: لم يُستعمل العلم بمعنى الاعتقاد الجزمي سواء كـان مطابقاً مع الواقع أم لا؟ لا في الآيات ولا في الروايات، بـل العلـم مسـتعمل في أحـد معنيين:

المعنى الأول: بمعنى وضوح الأمر وزوال الخفاء وأمثال ذلك ممّا فيه انكشـاف الواقع.

المعنى الثاني: الهداية والبصيرة وأشباههما، والآيات التي وُصف الله فيها بالعلم ومثله فالمراد هوالمعنى الأول، أي أنّ الأمر منكشف عند الله تبارك وتعـالى، والآيـات التي نهى فيها عن اتّباع غير العلم فالمراد بالعلم فيها ـ بملاحظة بعـض الخصوصـيات في الآيات ـ العمل عن غير بصـيرة وهدايـة ويعـبر عنـه بالجهالـة والسـفاهة والغـي والضلالة، والآيات المباركات ليسـت بصـدد إلغـاء القواعـد العقلائيـة والأمـارات العقلائية التي يمشي العقلاء على وفقها، فإنّ هذه الآيات ليست بصدد إلغاء خبر الثقة

---

(١) سورة يونس / الآية ٣٦.

أو الموثوق أو اليد أو الاستصحاب وأمثال ذلك من القواعد والأمارات العقلائية، كما ليست بصدد إلغاء الاطمئنان الحاصل من المبادئ العقلائية كملاحظة الاحتمالات أو محاسبة الاحتمال والمحتمل، بمعنى أنّه لو لم يكن الاحتمال ضعيفاً وكان المحتمل قوياً فهنا العقلاء يرتّبون الأثر على الاحتمال.

وخلاصة الكلام: فالآيات الشريفة ليست بصدد الردع عن الطرق العقلائية التي يتوقف عليها نظامهم الاجتماعي، بل بصدد النهي عن المشي عن غير بصيرة وهداية كاتّباع الآباء والخرافات والأوهام والعادات الجاهلية، وذلك لأنّ المشي عليها مشي عن غير هدىً وبصيرة.

وأمّا الظن في الآيات فهو عبارة ـ على ما في المعاجم القديمة ـ عن الاعتقاد الحاصل لا عن حسّ وعيان ولا ما بحكمهما من الضروريات سواء كان الاعتقاد جزمياً أم غير جزمي، وأمّا الظن بمعنى الاعتقاد الراجح فهو من مصطلحات المنطقيين، وقد ذكر بعض المتأخرين كصاحب القاموس وأمثاله ذلك من معاني الظن، نعم الظن بلحاظ مبادئه ينقسم إلى قسمين:

الظن الجاهلي، والظن غير الجاهلي.

والظن الجاهلي عبارة عن الاعتقاد ـ سواء كان جزمياً أم لم يكن ـ الناشئ من المبادئ التي لا ينبغي للانسان الاعتماد عليها في تحصيل العقيدة، مثل اتّباع الآباء والكبار ومثل الصفات النفسية كالخوف والحب والبغض، فإنّهم كانوا يقتلون أولادهم خشية إملاق: ﴿وَلَا تَقْتُلُوا أَوْلَادكُمْ خَشْيَةَ إِمْلَاق﴾[1]، وطبعاً الأثر المترتب على الظن الجاهلي ليس الاّ الغيّ والضلال والهلكة، وفي قبال هذا الظن الظن

(١) سورة الإسراء / الآية ٣١.

الناشئ من المبادئ العالية ويترتب عليها الصلاح كحسن الظن بالمؤمنين فيما إذا لم يغلب عليهم الفساد، أو حسن الظن بالله، وما ذكرناه في العلم والظن يظهر بالرجوع إلى الآيات وضم بعضها إلى بعض، وبالرجوع الى المعاجم اللغوية القديمة، وليس المراد من النهي عن اتّباع غير العلم غير القطع، إذ القطع ـ كما أوضحنا في أول مبحث القطع ـ الحاصل من المبادئ التي لايجوز الاعتماد عليها وكان ناشئاً من التقصير لا يكون معذّراً، بل لابد من ملاحظة القطع من حيث المبادئ، أي: لابد من تجديد النظر فيه من حيث المبادئ، فإنّ أهل الجاهلية وأهل الكتاب الذين يعيّرهم الله على عملهم بغير العلم ربما كانوا جازمين في اعتقادهم، وعليه فالاستدلال بهذه الآيات لعدم حجية رأي الفقيه للعامي لا وجه له، وحكم هذا الاستدلال الاستدلال بها للردع عن سائر الطرق والأُصول العقلائية.

ومن الوجوه التي استدل بها في بعض الكتب لعدم حجية رأي الفقيه وعدم جواز التقليد، الآيات الناهية عن اتّباع الرهبان وأمثالها، فقد استدل بها الشوكاني في كتابه ارشاد الفحول كقوله تعالى: ﴿**اتَّخَذُوا أَحْبَارَهُمْ وَرُهْبَانَهُمْ أَرْبَابًا مِنْ دُونِ اللَّهِ وَالْمَسِيحَ ابْنَ مَرْيَمَ**﴾[1] وقوله تعالى: ﴿**يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنَّ كَثِيرًا مِنَ الْأَحْبَارِ وَالرُّهْبَانِ لَيَأْكُلُونَ أَمْوَالَ النَّاسِ بِالْبَاطِلِ**﴾[2] والاستدلال إنّما هو بالآية الاولى وقد رويت في الكافي في باب التقليد روايتان في شرح الآية المباركة:

إحداهما: ما عن أبي بصير ـ يعني المرادي ـ عن أبي عبدالله (عليه السلام)، فقد ورد فيها: قلت له: ﴿**اتَّخَذُوا أَحْبَارَهُمْ وَرُهْبَانَهُمْ أَرْبَابًا مِنْ دُونِ اللَّهِ**﴾ فقال: أما والله

(١) سورة التوبة / الآية ٣١.

(٢) سورة التوبة / الآية ٣٤.

ما دعوهم الى عبادة أنفسهم ولو دعوهم ما أجابوهم، ولكن أحلّوا لهم حراماً وحرّموا عليهم حلالاً، فعبدوهم من حيث لايشعرون)[١] والمراد أنهم حرّموا عليهم حلالاً وأحلّوا لهم حراماً بأنظارهم وآرائهم ونهى الله عزّ وجلّ عن مثل هذا التقليد.

ويمكن الجواب عنه بأنّا قد ذكرنا سابقاً من أنّ التقليد يُطلق على الإطاعة واتّباع نظرية المتخصص، وقوله تعالى: ﴿**اتَّخَذُوا أَحْبَارَهُمْ وَرُهْبَانَهُمْ أَرْبَابًا مِنْ دُونِ اللَّهِ**﴾ ترتبط بالإطاعة، والأحبار والرهبان ـ على ما في الرواية ـ كانوا يقولون بحق التشريع لأنفسهم، فلذا كانوا يحرّمون عليهم ويحلّلون لهم، وهذه الآية المباركة والرواية الشريفة من الآيات والروايات التي يناسب ان يُستدل بها في قبال جماعة من العامة الذين يقولون بعدم الحكم في بعض الوقائع، وللمجتهد جعل الحكم فيها حسب ما يراه، وأمّا الاستدلال بها في قبال جواز التقليد ومتابعة نظرية المتخصص فلا، ومع غض النظر عن ذلك أنّ الأحبار والرهبان كثيراً ما كانوا يأكلون أموال الناس بالباطل ويصدّون عن الحق كما في الآية المباركة، وقد أوضح في رواية الأحتجاج الفرق بين تقليدنا وتقليد عوام اليهود لعلمائهم، بأنّهم كانوا يعرّفونهم ما بهم ممّن لا يصح تقليدهم والاعتماد عليهم: (وأمّا من كان من الفقهاء صائناً لنفسه حافظاً لدينه مطيعاً لأمر مولاه فللعوام أن يقلدوه)[٢]، وهذه الرواية وإن كانت ضعيفة الاّ أنّ الأمر كما ذكر في هذه الرواية.

ومن الوجوه المستدل بها على عدم جواز التقليد الآيات الناهية عن اتّباع الآباء والكبار: ﴿**وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ تَعَالَوْا إِلَىٰ مَا أَنزَلَ اللَّهُ وَإِلَى الرَّسُولِ قَالُوا حَسْبُنَا مَا وَجَدْنَا**

---

(١) وسائل الشيعة ٢٧/ ١٢٤.

(٢) تقدّم تخريجها.

عَلَيْهِ آبَاءَنَا أَوَلَوْ كَانَ آبَاؤُهُمْ لَا يَعْلَمُونَ شَيْئًا وَلَا يَهْتَدُونَ﴾[1]، **﴿وَإِذَا قِيلَ لَهُمُ اتَّبِعُوا مَا أَنْزَلَ اللَّهُ قَالُوا بَلْ نَتَّبِعُ مَا أَلْفَيْنَا عَلَيْهِ آبَاءَنَا أَوَلَوْ كَانَ آبَاؤُهُمْ لَا يَعْقِلُونَ شَيْئًا وَلَا يَهْتَدُونَ﴾**[2].

والجواب عن ذلك أنّهم كانوا يرجّحون الأحكام التي مشى عليها آباؤهم على ما أنزل الله، فإنّ في العرف الجاهلي كان لهم شرائع وقوانين، والعرف الجاهلي كان يرجّح تلك الأحكام وكان يراها أنسب لمجتمعهم من الأحكام الإلهية، وأين هذا من اتّباع نظرية من هو متخصص في الأحكام الإلهية، ومع غض النظر عن ذلك فإنّ تقليدهم عبارة عن التقليد البدائي من جهة التأثر من الآخرين حتى إذا كان آباؤهم (**لا يعقلون شيئاً ولا يهتدون**)، وأين هذا من التقليد الذي نبحث عنه في الأحكام الإلهية من الذي بذل غاية جهده طلباً لما أنزل الله، وقد تخصّص في معرفة أحكام الله، والآية المباركة بصدد بيان أنّ من تقلّدونهم غير قابل للتقليد.

ومن هذه الآيات قوله تعالى: **﴿يَوْمَ تُقَلَّبُ وُجُوهُهُمْ فِي النَّارِ يَقُولُونَ يَا لَيْتَنَا أَطَعْنَا اللَّهَ وَأَطَعْنَا الرَّسُولَا ۝ وَقَالُوا رَبَّنَا إِنَّا أَطَعْنَا سَادَتَنَا وَكُبَرَاءَنَا فَأَضَلُّونَا السَّبِيلَا﴾**[3] وهذه الآية المباركة أيضاً فيها دلالة على النهي من التقليد الأعمى متأثّرين بسادتهم وكبرائهم، ولا نظر في الآية إلى التقليد في الأحكام الشرعية ممن له أهلية التقليد.

ومن الوجوه التي استدلّ على عدم جواز التقليد هو أنّه لابد لنا من اتّباع الثقلين وأمّا اتّباع غيرهما فلا يجوز، فلا يجوز اتّباع رأي المجتهد.

---

(١) سورة المائدة / الآية ١٠٤.

(٢) سورة البقرة / الآية ١٧٠.

(٣) سورة الاحزاب / ٦٦ ـ ٦٧.

والجواب عن ذلك: لو كان رأي المجتهد أمراً في قبال الكتاب والسنة كموارد القياس الإختراعي في الوقائع التي فرضوا أنّها ليس فيها حكم، فهذا صحيح ولا يجوز اتّباعه، إذ هذا من الأخذ بغير الثقلين، وأمّا إذا كان رأي المجتهد مأخوذاً من كتاب الله ومن السنة ومن الطرق المعتبرة المذكورة في كلمات الأئمّة الأطهار (عليهم السلام) كمعرفة الناسخ والمنسوخ، والمحكم والمتشابه، والتدقيق في فهم الآيات بلحاظ شأن النزول وموقع النزول إلى غير ذلك من الأمور التي لابدّ فيها من التدقيق، وكذا بالنسبة إلى الروايات وتمييز راجحها من مرجوحها، وفهم خصوصيات كلماتهم (عليهم السلام) وأمثال ذلك، فهذا أخذ بالثقلين واتّباع لهما.

فظهر ممّا ذكرنا فساد الوجوه التي استُدل بها على عدم جواز التقليد، وعليه فإنكار جواز التقليد مطلقاً هو قول بلا وجه.

البحث الثالث:

في أنّ أصل مسألة جواز التقليد ليست بتقليدية

أصل مسألة جواز التقليد

البحث في المقام في أنّ أصل مسألة جواز التقليد ليست بتقليدية، بمعنى أنّ مسألة التبعيّة لرأي المجتهد ليس من المسائل التقليدية، نعم خصوصيات المسألة ـ بعد ما قلنا بجواز التقليد ـ قابلة للتقليد، كما إذا قلنا بجواز التقليد فقلّدنا شخصاً، وهو قال بعدم لزوم الأعلمية في المجتهد، فيمكن تقليده في هذه المسألة، وأمّا أصل مسألة جواز التقليد فلا يجوز التقليد فيها، إذ المفروض أنّ مرجع جواز التقليد إلى حجيّة رأي المجتهد، فإن لم تكن حجية رأيه واضحةً فكيف يمكن الرجوع إلى المجتهد في حجية رأيه بعد فرض أنّ رأيه ليس بحجة.

وأمّا القول بأنّ جواز التقليد بديهي وفطري كما في الكفاية، فقد انتُقد بانتقادات اصطلاحية وما ذكره المحقّق الاصبهاني في الانتقاد صحيح.

وهل أنّ الأمر كما ذكره من أنّ حجيّة رأي المجتهد بديهي أو لا؟

مرجع حجية رأي العالم إلى أنّ علمه حجّة بالنسبة لنفسه فيما إذا كان قاطعاً بحجيته الذاتية، وبالنسبة إلى الآخرين حجيته حجية جعلية، أي: أنّ إخباره طريق إلى علمه، والقطع وإن قيل بحجيته الذاتية إلاّ أنّه حجّة ذاتية بالنسبة لنفسه، وحجّيته جعلية بالنسبة إلى غير العالم، أو أنّ إخبار العالم حجة، وكذا رأي أهل الخبرة فإنّ رأيه

حجة بالنسبة لنفسه وحجة للآخرين بالجعل، أو أنّ قوله فيما إذا كان من أهـل الخـبرة حجة؟

وعلى أيّ حال فحجية القول أو حجية النظر للآخرين ليسـت بذاتيـة ولا مـن الضـروريات، بل من الأمور التي تحتاج إلى الجعل إمضاء أو تاسيساً وتحتاج إلى مثبت، غاية ما يمكن أن يُدّعى في المقام هو بناء العقلاء، فإنّ بنـاء العقـلاء عـلى الرجـوع إلى العالم وإلى رأي أهل الخبرة، ولم يُردع عن ذلـك في الشرـع، فلـو كـان العـامي قاطعـاً بحجيّة رأي العالم، أي: إذا لم ينقدح في ذهن العامي عدم حجية رأي المجتهد بما أنّه من العقلاء فلا إشكال في جواز التقليد.

وأمّا إذا انقدح في ذهنه عدم حجيـة رأي المجتهـد أو رأي الخـبرة فلابـدّ لـه أن يجتهد في هذه المسألة، وانقداح عدم حجية رأي المجتهد أو رأي أهل الخـبرة غالبـاً مـا يكون ناشئاً من إلقاء الشبهات، وبما أنّ دفع هذه الشبهات سـهل، فإنّـه يمكـن لكـل شخص استنباط حكم المسألة، وذلك لأن استنباطه أيضاً لا يحتاج إلى مؤنة كثيرة، وإن فرضنا أنّه عجز عن دفع الشبهات وعجز عن استنباط حكـم المسـألة فإنّـه يمكنـه أن يستعين في دفع الشبهات بالعالم حتى يكون مجتهداً في أصل مسألة جواز التقليـد، وإن عجز عن ذلك أيضاً ولم يمكنه الاستنباط حتى مع الاستعانة فسـيأتي البحـث فيـه إن شاء الله.

فعمدة الأدلة الدالة على جواز التقليد هي السيرة وبناء العقلاء مع عدم الردع، فإن حصل للعامي القطع أو الاطمئنان بذلك ولو كان ذلك بدليل إجمالي، كما يحصـل لهم القطع باصول العقائد بدليل إجمالي، فهو كاف في جواز التقليـد وإن لم يحصـل لـه ذلك، بل كان الأمر مشتبهاً عليه، فلابد من الاجتهاد في هذه المسألة، وقـد تقـدّم بـأنّ التجزي في الإجتهاد أمر معقول، ولا سيما في هذه المسألة حيـث إنّ الاجتهـاد فيهـا لا

يحتاج إلى مؤونة زائدة، بل في غاية السهولة، إذ مَن لاحظ جوانب الأمر يتوجّه إلى حجية فتوى الفقيه ويمكنه أن يستعين بالغير في الاجتهاد في هذه المسألة لدفع الشبهات، ويمكن أن يُستدل لجواز التقليد ـ مضافاً إلى السيرة وبناء العقلاء وعدم الردع ـ بتشكيل دليل انسداد صغير، إلاّ أنّا ذكرنا سابقاً بأنّ دليل الانسداد له تقريبات متعددة ومختلفة.

وتقريب دليل الانسداد في المقام هو أنّه لو لاحظ العامي الأحكام الشرعية مع سعتها في مرحلة الجعل من الأحكام الوجوبية والتحريمية والمستحبات والمكروهات في العبادات والمعاملات والسياسات، وعلم بأنّه لا يمكن تحصيل العلم بالنسبة إلى أكثر هذه الأحكام، وأكثر الناس إمّا لا قدرة لهم على تحصيل ملكة الاجتهاد ـ وإن يمكنهم التخصص في الموضوعات الأُخرى ـ وكان ملتفتاً إلى أنّ الاحتياط التام ـ على فرض جوازه ـ غير ممكن وكان متوجهاً إلى أنّ الشارع المقدس لا يرضى بتجميد هذه الأحكام بالنسبة لاكثر الناس، ولا يمكن إيكال الأحكام بانظارهم الابتدائية فيمكنه من هذه المقدمات كشف حجية رأي المجتهد.

وهناك تقريب آخر لدليل الانسداد، الاّ أنّ هذا التقريب خاص بالأحكام الإلزامية، وهو أنّ خصوص الأحكام الالزامية لها منجّز ولا يجوز إهمالها، والاحتياط التام بها أنّه مستلزم للعسر والحرج أو اختلال النظام فلا يمكن الالتزام به، بل لابد من التبعيض في الاحتياط، وأضف إلى ذلك أنّ ظن غير المتخصص كوهْمِه وشكّه، أي: أنّه لا قيمة له، فلا يمكنه العمل بمظنوناته حتى في التبعيض في الاحتياط، فلابد له من مراجعة أهل الخبرة.

المبحث الرابع

حقيقة التقليد:

حقيقة التقليد:

وهذا البحث يختلف عن البحث الأوّل، إذ البحث الأول كان في المفهوم اللغوي للتقليد وموارد استعمالاته في الروايات الشريفة، وللقوم في حقيقة التقليد أقوال متعددة وقعت موقع النفي والاثبات في كلمات المتأخرين، وذكر بعضهم أنّ التقليد هو: الأخذ بقول الغير من غير حجة، وقال بعضهم هو العمل بقول الغير، أو قبول قول الغير[1]، وفي العروة: (التقليد هو الالتزام بالعمل بقول مجتهد معين وإن لم يعمل بعدُ بل ولو لم يأخذ فتواه)[2]، وقال بعض الأكابر إنّ التقليد هو الإستناد إلى فتوى الغير في العمل[3]، وقال بعض بأنّه العمل المستند إلى فتوى الغير[4]، إلى غير ذلك من الأقوال.

نقول بأنّه بعد ما ظهر معنى التقليد لغة وهو اتّباع نظرية العالم والمتخصص الذي يعبّر عنه بالفقيه، فلو كان في البين رواية معتبرة تدل على لزوم تقليد العوام

---

(١) انظر: نهاية الافكار ٤/ ٢٣٨، مستمسك العروة ١/ ١١، التنقيح للسيد الخوئي ١/ ٧٨.

(٢) العروة الوثقى ١/ ٤ ـ ٥.

(٣) العروة الوثقى ١/ ١٥.

(٤) انظر: التنقيح للسيد الخوئي ١/ ٧٧.

للفقيه فهي إرشاد إلى حجية فتوى المجتهد، ولا نحتاج إلى البحث في حقيقة التقليد، كما أنّه لو كان هناك رواية تدل على حجية خبر الواحد مثل صدّق العادل أو اسمَعْ كلامه، أو أطِعهُ، أو حرمة ردّ قوله، وأشباه ذلك فإنّه لا يحتاج إلى بحث في أنّه ماهو حقيقة (اسمعَ كلامه)، أو (صدّقْه) بل جميعها إرشاد إلى حجية الخبر، وكذا في المقام إن قيل: (فللعوام أن يقلّدوه) فمعناه أنّ رأيه حجة للعوام مع أنّه لم تكن في البين رواية معتبرة، والذي هو ثابت ببناء العقلاء والسيرة وأدلة الإفتاء وأمثالها هو حجّية فتوى الفقيه، وأمّا الإلتزام أو الاستناد أو التعلّم أو أخذ الرسالة وأمثال ذلك فإنّه لابد من ملاحظتها مع حجية فتوى الفقيه، فنقول بأنّه بعد ما ثبت في بعض المباحث السابقة حجية فتوى الفقيه، فإنّه لابد من ملاحظة الآثار الشرعية والعقلية المترتبة على الحجية، وأنّه ماذا يكون دخيلاً في ترتب الآثار، فهل الآثار مترتبة على التعلم أو الاستناد أو الالتزام أو غيرها؟

إنّ الأحكام المترتبة على الحجج ـ التي منها فتوى الفقيه ـ أمور:

منها: المنجّزية فإنّه لو أفتى الفقيه بوجوب شيء وكان في الواقع واجباً فعلى أيّ شيء يتوقّف تأثير فتوى الفقيه في منجزية الواقع بحيث لو خالفه لا يستحق العقوبة؟ وهل أنّ التنجيز منتسب إلى فتوى الفقيه أو لا؟ ربما يقال بأنّه ليس لفتوى الفقيه سهم في التنجيز كما قيل في سائر الحجج كخبر الواحد وأشباهه، وذلك لأنّ الأحكام الواقعية تتنجز بسبب العلم الاجمالي الكبير، والاحتمال قبل الفحص، ولا معنى لتنجيز المنجز فلا يكون قيام الحجة موجباً للتنجيز.

لكنّ هذا غير صحيح إذ الاحتمال قبل الفحص الذي يكون منجزاً، ينتفي موضوعه بالفحص والاطّلاع على الحجّة أو بعد قيام الحجة على الوجوب أو على الحرمة، ولا يكون في البين الاحتمال قبل الفحص سواء كانت الحجة الخبر الواحد أو

فتوى الفقيه، والقول بأنّ التنجيز حدوثاً كان منتسباً إلى الاحتمال قبل الفحص ليس لازمه أن يكون التنجيز منتسباً إليه بعد انتفاء موضوعه، بل هو منتسب إلى فتوى المجتهد أو الخبر الواحد الذي قام على الوجوب أو الحرمة، وهكذا العلم الاجمالي، فإنّ العلم الاجمالي وإن كان موجباً للتنجيز، الاّ أنّ العلم التفصيلي سواء كان تعبدياً أو وجدانياً لو قام على تعيين المعلوم بالاجمال يوجب تحديد دائرة العلم الاجمالي، فلو فرضنا أنّ واحداً من هذه العشرة نجس، وقامت البينة على نجاسة أحد هذه العشرة، فلو بقي علم إجمالي كما إذا كان عالماً إجمالاً بنجاسة اثنين أو ثلاثة منها، فلا ريب في أنّه يحدّد دائرة العلم الإجمالي، فبعد قيام البينة على نجاسة أحدها، فإنّ تنجيزه لا يكون مستنداً إلى العلم الإجمالي، بل هو منتسب إلى العلم التفصيلي التعبّدي، فإنّه خرج بقيام البينة من دائرة العلم الاجمالي، وذلك لأنّ العلم الاجمالي متقوّم بالقضية المنفصلة المانعة الخلو، فالمعنى إن لم يكن هذا نجساً فذاك نجس، فظهر بأنّ التنجيز منتسب إلى فتوى الفقيه.

وبعد ما ثبت ذلك يقع الكلام في أنّ التنجيز بماذا يترتب؟ هل يترتب بالوصول أو بكونه في معرض الوصول؟ ربما يقال بأنّ الأثر ـ وهو في المقام التنجيز ـ إنّما يترتب بمجرد كون الفتوى في معرض الوصول، كما إذا طُبعت رسالة المجتهد الذي يتعيّن تقليده، إلاّ أنّ هذا المقدار غير كاف للتنجز، إذ المكلف يحتمل قيام الحجة على الوجوب أو الحرمة، والاحتمال لو كان لائقاً وقابلاً لتنجيز الحجة وإيصال الحجة إلى المرحلة الفعلية، كان لائقاً لأن ينجّز الحكم الواقعي، مع أنّ احتمال الحكم الواقعي ليس بمنجز، نعم يكون تَعلُّم فتوى المجتهد له دور في التنجير، إذ كما قلنا لم يكن مع تعلّم الفتوى إحتمال قبل الفحص حتى يكون هو سبب التنجيز، بل ما هو موجب للتنجيز ليس الاّ العلم بالفتوى، وليس للاستناد دور في التنجيز، فإنّ العلم بالفتوى

الذي هو حجة عليّ يكون منجزاً، فترتّب أثر التنجيز على الفتوى متوقف على التعلم مع الإحراز بأنّه حجة سواء استند أو لم يستند، أو التزم أو لم يلتزم، فإنّ الالتزام وعدم الالتزام لا يوجب تحديد دائرة العلم الاجمالي.

ومن الأحكام المترتبة على فتوى الفقيه بما أنّها من الحجج، المعذّرية، فإنّه إذا أفتى الفقيه بجواز أمر كحلق اللحية وكان فتواه في الواقع مخالفاً للحكم الواقعي فالمكلف معذور، والكلام في أنّ هذا الأثر يترتّب على الوصول أو كونه في معرض الوصول، وأنّه هل يكفي مجرد التعلّم أو لابد أن يكون العامي مستنداً في عمله هذا إلى فتوى الفقيه؟

ربما يقال بأنّ كون الفتوى التي هي حجة في معرض الوصول كاف في ترتّب أثر المعذّرية، وذلك لأنّه ليس للمولى حق العقوبة في هذا المقام؛ لأنّ القصور من ناحية التكليف، فإنّ التكليف إنشاء بداعي جعل الداعي أو بداعي جعل الزاجر، وما لم يكن هذا التكليف واصلاً، لم يكن لائقاً للداعوية والزاجرية، والمفروض في المقام أنّ فتوى المجتهد على الخلاف، فالحكم الواقعي لا يصل أبداً إلى حدّ الزاجرية أو الداعوية مع وجود فتوى المجتهد على الخلاف، فالقصور من ناحية الحكم، ومجرد افتاء المجتهد في رسالته بالجواز كاف في المعذّرية.

ويمكن الجواب عنه بأنّ ما كان منجزاً هو إمّا العلم الاجمالي وإمّا الاحتمال قبل الفحص أو أدلّة التعلّم، ومجرّد إفتاء المجتهد في رسالته لا يوجب انتفاء الموضوع في العلم الإجمالي أو الاحتمال قبل الفحص، فهو وإن ذكر في رسالته الجواز إلاّ أنّ المفروض أنّ المقلد لم يتعلم الفتوى، فيكون الواقع منجزاً عليه إمّا من جهة العلم الاجمالي أو من جهة الاحتمال قبل الفحص، أو من جهة أدلّة وجوب التعلم، فلا يكفي في ترتب أثر المعذرية كون الفتوى في معرض الوصول، وأمّا إذا تعلّم الفتوى بما أنه

حجة فهذا يوجب إنتفاء الاحتمال قبل الفحص، كما يخرج المورد من العلم الاجمالي، فإنّه قامت الحجة في المورد على الجواز، وأمّا إذا تعلّم الفتوى الاّ أنّه حلق لحيته لا من جهة فتوى مجتهده بل من جهة اتّباع هواه، فهل أنّ مجرد التعلّم كاف في المعذرية أو أنّه يحتاج إلى الاستناد مضافاً إلى التعلم؟

الظاهر أنّ مجرد التعلّم كاف في ترتّب المعذّرية، وذلك لأن تعلّم الفتوى بوصف أنّها حجّة، يوجب إنتفاء الاحتمال قبل الفحص وخروج المورد من العلم الإجمالي، فلا منجّز في البين، ويترتب عليه أثر المعذرية، والالتزام وعدم الالتزام كما تقدّم في البحث السابق لا أثر له، لأنّ الالتزام لا يوجب خروج المورد من العلم الاجمالي كما لايوجب إنتفاء الاحتمال قبل الفحص.

فظهر أنّ التنجيز والتعذير يترتّبان على فتوى المجتهد فيما إذا تعلّم فتواه.

ومِن الآثار المترتبة على فتوى الفقيه جواز الإخبار بأن يقول: هذا حلال وهذا حرام لا على نحو الفتوى المنتسب إلى نفسه، بل على نحو الإنتساب إلى فتوى المجتهد، والكلام في أنّ هذا الأثر مترتب على التعلّم فقط أو أنّه يحتاج إلى الاستناد أيضاً، فالظاهر أنّ هذا الأثر أيضاً مترتّب على التعلم فقط، ولا يحتاج إلى الإستناد، وذلك لأنّه إن قلنا بأنّ فتوى المجتهد من الحجج، فهو يقوم مقام القطع الموضوعي، فهو يُعتبر علماً ويمكنه الاخبار بأنّ هذا واجب أو حرام، ولا يشمله أدلة النهي عن القول بغير علم، هذا كله بالنسبة إلى الأحكام التكليفية.

وامّا الأحكام الوضعية، ففي المعاملات لا يمكن الحكم بصحة المعاملة بمعنى جواز التصرف فيما انتقل إليّ، وحرمة التصرف فيما انتقل عَنّي، وذلك لأنّ الحكم بجواز التصرف فيما انتقل إليّ يحتاج إلى دليل، واستصحاب بقائه في ملك الغير لا محذور له من هذه الناحية، وأما استصحاب ما انتقل عنّي في ملكي بما أنّه استصحاب

حكمي لا يمكن إجراؤه قبل الفحص، فالأصل عـدم دخـول هـذا في ملكـي كـما لا يمكنه التصرف فيما انتقل عنّي، وكذا في العبادات فلو صلى صلاة الاّ أنّه لا يدري هل فرغت بها ذمته أو لا؟ فمقتضى القاعدة هي الاشتغال، فلا يمكن ترتيب آثار الصـحة ولا ترتيب آثار البطلان، وما ذكر في العروة من أنّ عمل العامي بلا اجتهاد ولا تقليـد باطل، ليس معناه أنّ عمله واقعاً باطل، فإنّ هذا رخصة في أحد الطرفين، فيجـوز لـه التصرف فيما انتقل عنه، بل معناه عدم ترتب الأثر المترقب من المعاملة كـما لا يترتـب الأثر المضاد، ففي هذه المرحلة العلم بفتوى المجتهد كاف في ترتب الأثر في الصحّة أو الفساد، فلو تعلّم فتوى مقلده بعد ما صلّى أو بعد المعاملات ورأى بأنّ مقلَّـده حكـم بالصحة أو بالفساد فيمكنه ترتيب الآثار من الصحّة أو الفساد، وهل يحتاج في ترتـب هذا الأثر الاستناد أو لا؟

الظاهر أنّ الأثر مترتّب على التعلّم فقط من دون احتياج الى الاسـتناد، وذلـك لأنّه بمجرد أن افتى تكون فتواه حجّة، وحجّيته غير متوقفـة عـلى الاسـتناد، وتصـل الحجية إلى المرحلة الفعلية بمجرد العلم بالفتوى وكذا في الصلاة.

وأمّا جواز أو عدم جواز البقاء على التقليد، وكذا مـا اشـتهر مـن أنّـه لا يجـوز العدول من الحي إلى الحي الاّ لجهات فسيأتي الكلام فيهما إن شاء الله في محلّه.

وأمّا ما يقال من وجوب التقليد كما يذكر في الرسائل العملية (يجب التقليد) فما هو المراد منه؟

المراد من وجوب التقليد هو وجوب الاتّباع، الاّ أنّ هذا الوجوب متفـرّع عـلى الحجيّة، وليس لوجوب التقليد وجوب نفسي أو مقدّمي، فلو أفتى المجتهد بوجـوب شيء فاتّباعه يكون بإتيان ذلك الشيء، ولـو أفتـى بحرمـة شيء يكـون اتّباعـه بعـدم ارتكابه وإتيانه له، ولو أفتى باستحباب شيء يكون اتّباعه بمعاملته معه معاملة العمل

المرغوب فيه، وكذا في المكروه فإنّه يُعامل معه معاملة العمل المرغوب عنه، و في المباح اتّباعه يكون بمعاملته معه معاملة العمل المباح، هذا كلّه في الأحكام التكليفية.

وأمّا في الأحكام الوضعية، كما لو أفتى في المعاملة باعتبار شرط من الشروط كالعربية فاتّباع رأيه يكون بإتيان المعاملة التي هي واجدة للشرائط، وليس معنى ذلك أنّه لو أتى بمعاملة فاقدة لشرط يعتبره، فإنّ عمله هذا يكون حراماً، بل معناه أنّه لا يترتب ولا ينتج نتيجة الاتّباع، إذ نتيجة الاتّباع هو ترتيب آثار الصحة، وأمّا لو أخلّ ببعض ما يقول مقلده باعتباره، فلا يمكن له ترتيب الأثر المرغوب فيه من هذه المعاملة كحصول الملكية أو الزوجية أو غيرهما من نتائج العقود أو الإيقاعات، وهكذا في غير المعاملات من التسبيبيات، مثل ما يعتبره في طهارة ما أصابه النجس كما إذا قال بغسل ما أصابه بول مرتين حتى إذا كان الماء كراً، ومعنى ذلك أنّه إن لم يغسله مرتين ليس له حجة على طهارة ما أصابه البول، والمقصود أن الاتّباع في كل شيء له أثر خاص، وما في بعض الكلمات من أنّ التقليد له نوع من الوجوب النفسي غير صحيح، ولا يُتصوَّر الوجوب في المعاملات والتسبيبيات والصحة والفساد.

وظهر من هنا أنّ ما قيل من أنّ التقليد هو العمل إستناداً الى رأي الغير ليس المصداق الوحيد للتقليد أو يكون الاستناد دخيلاً، وذلك لأنّ الترك استناداً إلى رأي الغير أيضاً من التقليد، مضافاً إلى أنّ الآثار تترتب على التعلم من دون احتياج إلى الاستناد.

هذا تمام الكلام في أبحاث التقليد.

البحث الخامس:

في المقلَّد فيه، أي فيمَ يجوز التقليد؟

البحث الخامس: في المقلَّد فيه، أي فيمَ يجوز التقليد؟

والبحث يقع تارة فيما هو معنون ومذكور في الكتب الفقهية، وتارة فيما هو غير معنون في الكتب الفقهية كالتقليد في بعض مبادئ الاستنباط، فالبحث في مقامين:

أمّا في المقام الأول: فلا إشكال في جواز التقليد فيما إذا كان المجتهد قاطعاً بالحكم، وذلك لأن هذا هو القدر المتيقّن من رجوع الجاهل إلى العالم، ويصدق عليه ـ من ناحية المجتهد ـ أنّه الإفتاء عن علم، إلاّ أنّ غالب المسائل المذكورة في الكتب الفقهية ليس من هذا القبيل، ولذا ربما يشكل فيها من حيث الإفتاء، ومن حيث رجوع الجاهل إلى العالم، وهذه المسائل على طوائف:

الطائفة الأُولى: ما اعتمد المجتهد فيها على الأمارة، سواء كانت خبراً أم استصحاباً ـ والاستصحاب على مسلكنا من الأمارات العقلائية ـ والشبهة فيها من جهة أنّ الأمارات لا توجب العلم، فلا يكون إفتاؤه فيها إفتاء عن علم، والشبهة الأُخرى أنّ أدلّة حجّية الحجج تثبت حجية الخبر مثلاً لمن جاءه الخبر أو تُثبت حجية الاستصحاب لمن كان له يقين وشك، والذي يكون موضوع الحجية محقَّق بالنسبة إليه إنّما هو المجتهد، ومن يريد ترتّب الأثر من التنجيز والتعذير إنّما هو المقلّد، وكذا بالنسبة إلى الاستصحاب فإنّ مَن عنده اليقين والشك وتفحّصَ ـ فإنّ جريان

الاستصحاب كالأُصول متوقّف عـلى الـتفحّص في الشـبهات الحكميـة ـ فإنّـه لـيس للاستصحاب أثر عمليّ بالنسبة إليه، وذلك لأنّه ربما تكون المسألة من المسائل التـي لا يُبتلى بها، كما إذا كانت المسألة متعلّقة بالحيض والنفاس والاستحاضة وكـان المجتهـد رجلاً، ومَن يُتَصوَّر في حقّه التنجيز والتعذير لم يتفحّص، والموضوع غير تـام بالنسـبة إليه.

الطائفة الثانية: ما إذا اعتمـد المجتهـد فيهـا عـلى الأُصـول الشرـعية كـالبراءة الشرعية وأشباهها، والشبهة فيها أنّ هذا ليس من رجوع الجاهـل إلى العـالم، فـإنّ مـا استنبطه يرتبط بغير العالم وإنّ من لا يَعلـم معـذور، والشـبهة الأُخـرى فيهـا أنّ مـن يتمكّن من التفحّص ربما لا يُتصوَّر في حقّـة التعـذير، وبالنسـبة لَمـن يُتصـوَّر في حقّـه التعذير ربما لا يكون غير عالم، كما إذا كان غافلاً مضافاً إلى أنّه لايتمكّن من التفحّص.

الطائفة الثالثة: المسائل المبتنية على جريان الأُصول العقلية كـالبراءة العقليـة أو التنجيز العقلي في دوران الأمر بين المحذورين، والشبهة فيها مضافاً الى سائر الشبهات المشتركة مع الأُصول الشرعية، هي أنّ ما دلّ عليه الدليل هو الرجـوع إلى المجتهـد في الأحكام الشـرعية لا في الأحكام العقلية التـي تـرتبط بمرحلـة معلـولات الأحكـام ولاسيما بملاحظة أنّ الأحكام العقلية المرتبطة بمرحلة معلولات الأحكام تكون مـن الأحكام التي كثيراً ما تختلف عن ما يحكم به عقلُ المقلّد، فـربما لا يحكـم عقـل المقلّـد بالبراءة، ومن الواضح أنّه ليس في العقليات ـ أي: في مـوارد قاعـده القـبح والحسـن العقليّين ـ تقليد، بل لابدّ من إرجاعه إلى المقلّد.

الطائفة الرابعة: المسائل التي يُفتي بها المقلّد من جهة الاقتران بالعلم الإجمـالي، ولا يجري الأصل المرخّص من جهة الاقتران بالعلم الإجمالي في الشبهات الموضوعية، ويجري الأصل المرخّص في الشبهات البدوية فيما إذا لم تكن مقترنـة بـالعلم الإجمـالي،

فيجعل المقلّد نفسه كأنّه النائب عن المقلِّد، ونتيجة للعلم الإجمالي الحاصل له فإنّه يُفتي، والحال أنّه كما أنّ إجراء الأصل في الشبهات الموضوعية من وظائف المقلّد، فكذلك اقترانه بالعلم الإجمالي وعدمه يرتبط بنفس المقلّد، فلو حصل له العلم الإجمالي لا يمكنه إجراء الأصل ولو لم يحصل له ذلك، وأمّا لو علم غيره باقترانه بالعلم الإجمالي فهذا لا يكون له أثر، فمثلاً أنّا نرى أنّهم يُفتون في ملاقي الشبهة المحصورة، والحال أنّه لايحصل للمقلد العلم الإجمالي بعد الملاقاة بأنّه إمّا هذا نجس أو الطرف الآخر، وهو غير ملتفت إلى هذا العلم الإجمالي، وبعد الملاقاة يشكّ المقلّد في نجاسة ملاقيه ويحكم بأنّه ليس بنجس من جهة (كلّ شيء لك طاهر) وأمّا المقلَّد فيحصل له العلم الإجمالي بعد الملاقاة إمّا بنجاسة هذا أو نجاسة الطرف الآخر، فلا يجوز إجراء الأصل المرخّص فيه لاقترانه بالعلم الإجمالي فيحكم بأنّه يحسن الإحتياط، والحال أنّه كما قلنا فإنّ مثل هذا العلم الإجمالي لا يحصل للمقلّد غالباً، وهكذا في كثير من فروع العلم الإجمالي التي هي في الشبهات الموضوعية مثل قاعدة التجاوز وقاعدة الفراغ في الموارد التي لا يحصل للمقلد العلم الإجمالي فيها غالباً وإنّما يلتفت إليه بعد التذكّر.

الطائفة الخامسة: المسائل التي يتعرّضون لها في أبواب متعددة كالوصايا والاقرار والبيع وغيرها من تفسير بعض ما أنشأه المتعاقدان مثل: مَن كان له نصف الدار فباع نصف الدار، من أنّ هذا منصرف إلى نصف نفسه أو النصف المشترك بينه وبين الغير، أو أنّه إذا وقّف شيئاً على العلماء فهل هو منصرف إلى الفقهاء، أو أنّه منصرف إلى فقراء نحلته إذا أوصى أو وقّف شيئاً على الفقراء، والشبهة في هذه المسائل أنّ العقود والإيقاعات تابعة لما أنشأه المتعاقدان أو ما أنشأه المُوصي أو المقرّ، وعلى الوصيّ تشخيص الموضوع، وكذا على مَن له علاقة بالموضوع تشخيص الموضوع، وأما

التقليد فيها فهو أمر لا يمكن المساعدة عليه، إذ إنّه ليس من التقليد في الأحكام الشرعية.

هذه طوائف خمس من المسائل التي ربما يُستشكل التقليد فيها من المسائل المذكورة في الكتب الفقهية، فلابدّ من البحث في كلّ طائفة من الطوائف، فنقول:

أمّا الطائفة الأُولى: وهي ما يكون المعتَمد في الفتيا الأمارة أو الأصل المحرز ـ بناءً على جريان الاستصحاب في الشبهات الحكمية ـ فالإشكال فيها أنّ المفتي غير عالم، أو الإشكال بأنّ من تحقّق عنده الموضوع ومن جاءه الخبر غير الذي يريد ترتيب الآثار من التنجيز والتعذير، فقد ذُكرت في كلماتهم وجوه لدفع هذه الشبهة كحديث النيابة وأنّ المقلَّد نائب عن المقلِّد في هذه الموارد، وغير ذلك من الأجوبة.

إلاّ أنّه يمكن الجواب عنه بجوابين: جواب إجمالي وجواب تفصيلي.

أما الجواب الإجمالي: فهو أنّ الأدلة الدالة على جواز تقليد الفقيه بأنواعها تدلّ على جواز الإخبار للمفتي ـ حتى فيما إذا لم يكن عالماً بالعلم الوجداني ـ وعلى جواز التقليد للآخرين.

وأمّا الجواب التفصيلي فهو أنّه يُستكشَف من أدلة حجية الحجج ـ على المختار ـ اعتبارها علماً، إمّا مع جعل الحكم المماثل أو بلا جعل الحكم المماثل، فلو عُدّ من قامت عنده الحجة عالماً، يكون هذا مضيّقاً لدائرة حرمة الإفتاء عن غير علم، فإنّ هذا ليس إفتاءً بغير علم، وكذا بالنسبة إلى أدلة تقليد العالم، فإنّ هذا يوجب توسع دائرة التقليد، أي أنّه بالنسبة لإحدى القضيّتين له حكومة على نحو التضييق، وبالنسبة لإحدى القضيّتين له حكومة على نحو التوسعة، وعليه فالمجتهد الذي قام عنده خبر الواحد يُعدّ عالماً ويجوز له الإخبار، وبما أنّه عالم يجوز للغير الرجوع إليه.

هذا على القول بأنّ الأمارات تقوم مقام العلم.

وأمّا إذا قلنا بأنّ مرجع الأمارات على جعل الحكم المماثل، وأنّ من قام عنده الخبر يكون عالماً بالحكم المماثل، فعليه أيضاً يجوز الإخبار عن الحكم المماثل، ويكون إخباره عنه إخباراً عن علم، والرجوع إليه من باب رجوع الجاهل إلى العالم، وأمّا على مسلك التنجيز والتعذير، وأنّ مرجع أدلة حجية الحجج إلى التنجيز والتعذير ـ كما عليه المحقق الخراساني ـ فربما يشكل الأمر، فلذا قال المحقق الخراساني ما مفاده: إنّه يرجع إليه في قيام الحجّة، أي أنّ المجتهد يقول: قامت حجة على كذا والمقلد يرجع إلى المجتهد في قيام الحجة، فحينما يقول: هذا حرام أو واجب فمعناه أنّه قامت عندي الحجة على الحرمة أو على الوجوب، وأضِف إلى ذلك أنّ التقليد يعمّ من كان عالماً بالأحكام ومن كان عالماً بالحجّة.

إلاّ أنّ هذا المسلك ضعيف، مضافاً إلى أنّ ظاهر الإفتاء والتقليد هو العلم بالحكم، ورجوع الجاهل إليه إنّما يكون في الحكم.

وأمّا الطائفة الثانية: وهي ما إذا كان المستند فيها الأُصول العملية، والإشكال المتصوَّر هو أنَّ الأصل العملي وظيفة من وظائف الجاهل المتفحّص، والمفروض أنّ مَن هو جاهل ومتفحّص ليست له وظيفة عملية، وأمّا غيره فالموضوع غير متحقّق بالنسبة إليه، إذ إمّا هو غافل وإمّا غير متفحص.

ويمكن الجواب عن هذا الإشكال بأنّ نفس المراجعة إلى العالم في مسألة كشرب التتن (التدخين) دليل على أنّ الغير شاك فيها، ومقتضى قوله (عليه السلام): (رفع ما لا يعلمون)[1] أن لا يكون حراماً بالنسبة إليه، فبما أنّ المجتهد يراه شاكّاً ولا

---

(١) تقدّم تخريجه.

طريق له إلى الحجة سوى مرجع تقليده، والمفروض أنّه أيضاً ليس له حجّة فلا مانع من تطبيق (رفع ما لا يعلمون) بالنسبة إليه، والجواب بأنّه حلال.

وأمّا الإشكال بأنّه يجب في مقام الجواب أن نقول بأنّه مرفوع لا أنّه حلال، فغير وارد، إذ نحن قلنا بأنّه لا يجب على المقلَّد إبراز جميع ما يكون دخيلاً في الموضوع، بل هو يطبّقه في ذهنه على المورد ويُلقي النتيجةَ إلى المقلّد.

وأمّا الطائفة الثالثة من الأحكام: وهي ما إذا كان المستند فيها الأُصول العقلية، فربما يشكل جواز التقليد فيها، والمراد من الأُصول العقلية، الأُصول العقلية التي هي في رتبة معلولات الأحكام والتي تجري من أجل التنجيز أو التعذير كالبراءة العقلية، كما إذا لم يقل المجتهد بجريان استصحاب عدم التكليف في الشبهات الحكمية ولم يقل بالبراءة الشرعية من جعل عدم تمامية أدلتها، فتصل النوبة إلى البراءة العقلية، بمعنى أنّ مَن لم تقم عنده حجة على الوجوب ولا على الحرمة، فإنّ العقل يحكم بالنسبة إليه بعدم عقوبته.

والإشكال في أن هذا هل يكون مجوّزاً له بالحكم بالجواز أو لا؟ وعلى فرض كونه مجوّزاً له، هل يكون مجوّزاً لتقليد الغير له أو لا؟ كما إذا أفتى بجواز شرب التتن (التدخين)، وهكذا في دوران الأمر بين المحذورين، فإنّ المشهور بينهم جريان الأصل العقلي وهو أصالة التخيير فهل يكون حكمه بالتخيير جائزاً أو لا؟ وعلى فرض جوازه هل يجوز تقليده أو لا؟ وكذا في موارد العلم الإجمالي حيث إنّ العقل يحكم بالاحتياط، وذلك لأنّه بناءً على بعض المسالك وبعض التقريبات لا مرخّص له في كلّ طرف، فلابدّ له من الاحتياط بإتيانهما في الشبهات الوجوبية وتركهما في الشبهات التحريمية، وكذا في دوران الأمر بين المحذورين مع تعدّد الواقعة بناءً على التخيير الابتدائي، إذ

الالتزام بالتخيير الاستمراري وارتكاب كل منهما في واقعة يلزم منه العلم بالمخالفة القطعية، وهذا لا يجوز عقلاً.

وأمّا الكلام في جواز التقليد في هذه الموارد، فإنّه ربما يقال بعدم جواز التقليد في هذه الموارد إذا حكم بالجواز أو بالتخيير أو بالإحتياط العقلي، بل لابدّ للمجتهد من إيكال الأمر إلى المقلّد، بأن يقول مثلاً في المورد الأوّل: لم تقم حجة على حرمة شرب التتن، أو يقول في موارد العلم الإجمالي لم يثبت مرخّص في ترك هذا أو ذاك أو في فعل هذا أو ذاك، وفي دوران الأمر بين المحذورين يقول: لم تقم حجّة في أيّ منهما على التعيين، ولا يكون قوله هذا محلّ إشكال، كما لا إشكال في رجوع الغير إليه في ذلك، لأنّ هذا أيضاً من الرجوع إلى أهل الخبرة، حيث إنّ المجتهد خبير بقيام الحجّة وعدمه وورود مرخّص وعدمه، وفي هذه الصورة إن كان بين الرأيين ـ أي: رأي المجتهد والمقلد ـ تطابقٌ فبها ونعمت، وإن لم يكن بينهما تطابق يأخذ المقلّد بما يراه، إذ من الممكن أن يحكم عقل المجتهد بالبراءة في الشبهات الموضوعية ولا يحكم بها عقل المقلد، بل لابدّ من الاحتياط بمقتضى حق الله علينا وعبوديّتنا بالنسبة إليه تعالى، أي أنّ تكاليفه المحتملة كتكاليفه المعلومة، ولابدّ من ترتيب الآثار عليها كما قال بعض الأُصوليين، أو بالعكس بأن يحكم عقل المجتهد بالاحتياط ولا يحكم عقل المقلّد به، أو يحكم عقل المقلد في قبال عقل المجتهد في موارد العلم الإجمالي بأن احتمال التكليف ليس له ملازمة مع العقوبة وإنّما احتمال التكليف مع وجود المنجز يكون ملازماً للعقوبة في صورة المخالفة.

وفي دوران الأمر بين المحذورين، ربما يحكم عقل المقلد في قبال المجتهد بالتخيير الاستمراري، وهكذا في سائر الموارد فيتّبع المقلد رأيه في صورة الاختلاف، وإن تحيّر المقلّد في مقام العمل فيمكنه الاستعانة بالمجتهد بأن يُفهمه ما وصل إليه

عقله، حتى يحكم عقل المقلّد بمثل ما حكم به عقله، وأمّا إلقاء نتيجة ما حكم به عقله إلى المقلّد والحكم بالجواز أو بالاحتياط أو بالتخيير فهو محلّ تأمّل وإشكال، وذلك لأنّه لا تقليد في العقليات، وهذا الإشكال لا يأتي فيما إذا كان استنباط الحكم الشرعي متوقّفاً على مقدّمة أو مقدّمات عقلية، كما إذا قال المجتهد باستحالة اجتماع الأمر والنهي، فيقدّم جانب النهي، ولذا يحكم ببطلان الصلاة في الدار المغصوبة، وحكمه هذا من جهة المقدّمة العقلية وهي استحالة اجتماع الأمر والنهي، ونتيجةً لذلك يحكم بأنّ الإطلاق في أدلة الصلاة بشرط لا عن الغصبية، ولا مانع من هذا النحو من الإفتاء، كما لا مانع من تقليده، اللهم إلاّ أن يكون المقلّد قاطعاً باشتباه المجتهد في المقدّمة العقلية، فإنّ القطع باشتباه المجتهد، سواء كان في المقدّمات العقلية أو غير العقلية، مما يوجب عدم جواز التقليد في تلك المسألة، وعليه فربما يخطر بالبال السؤال التالي: كيف يذكر الفقهاء هذه المسائل في رسائلهم العملية مع أنّه لا يجوز التقليد فيها؟

ولكن هذا الذي ذكرنا من التأمّل والإشكال مبتن على التمسك بالأُصول العقلية، إلاّ أنّه ليس في المسائل المذكورة في الفقة من تمسّك بالأُصول العقلية، فإن استصحاب عدم التكليف يجري ولا تصل النوبة إلى البراءة العقلية.

هذا على فرض عدم القول بالبراءة الشرعية، وفي العلم الإجمالي ما أشرنا إليه مِن مسلك من المسالك فيه ـ أي في العلم الإجمالي ـ وأما على مسلكنا من أنّ الاحتمالين اللذين العلم الإجمالي بالحكم الإلزامي فإنّه يكون طريقاً عقلائياً بالنسبة إلى الواقع وقد أمضاه الشارع، وعليه فالحكم حكم عقلائي مُمضى ـ لا أن يكون الحكم عقلياً، وفي دوران الأمر بين المحذورين، يمكن القول كما قال بعض الأكابر بأنّ أصالة البراءة تجري في كلّ منهما، وذلك لقصور الكاشف ولا تصل النوبة إلى الأصل العقلي، فلا

يمكن الإشكال بما هو مذكور في الرسائل العملية، إذ من الممكن أن لا يكون حكمهم في هذه الموارد من الحكم العقلي حتى يقال بعدم جواز التقليد فيه.

وأمّا الطائفة الرابعة: فقد تعرض الفقهاء في رسائلهم العملية لصغريات موارد الأُصول في الشبهات الموضوعية، والحال أنّه لا وجه لهذا التعرض.

توضيح ذلك: أنّه لا يكون نظر المجتهد في موضوعات الأحكام حجّة إلاّ أن يكون واجداً لشرائط الشهادة من العدد والعدالة، بمعنى أنّ تطبيق الأحكام على الموضوعات مخوّل إلى نظر المقلّد فيعتبر العلم أو الشك في المقلّد، وعلى المجتهد بيان الكبرى بأن يقول مثلاً: كلّ شيء طاهر حتى تعلم أنّه قذر ما لم يكن مقترناً بالعلم الإجمالي، أو أنّ الشك بعد الفراغ لا اعتبار له ما لم يكن مقروناً بالعلم الإجمالي المنجّز، وأمّا بيان أنّه شاكّ بعد الفراغ أو ليس بشاك فهو ليس من وظائف المجتهد، بل يرتبط بالمقلّد، وعليه فإن لم يكن للمقلّد علم إجمالي بالحكم الإلزامي في مورد الشبهة الموضوعية وكان للمجتهد العلم الإجمالي، كما إذا واجه المقلد طرفاً من أطراف الشبهة المحصورة، فهو يُجري قانون (كلّ شيء طاهر) ويحكم بطهارة يده وهو غير ملتفت إلى أنّ بين الملاقي و الطرف الآخر يتشكّل علم إجمالي، وهو أنّه إن لم يكن هذا نجساً فذاك نجس وإن لم يكن ذاك نجساً فهذا نجس، والمجتهد عالم بهذا العلم الإجمالي ويقول بمنجّزية هذا العلم الإجمالي ويرى أنّ هذا غير منحل إمّا مطلقاً أو في بعض الصور. وفي هذه الموارد يكون المعيار نظر المقلِّد، والحال أنّ بعض الفقهاء يذكرون في رسائلهم ما هو مبتن على العلم الإجمالي الذي ربما لا يلتفت إليه المقلِّد، وفي كثير من فروع العلم الإجمالي ولا سيما في مستحدثاتها، فإنّهم يَحكمون على وفق العلم الإجمالي الحاصل لهم والذي لا يحصل للمكلف، بل ربما لا يحصل لمجتهد آخر، ويبيّنون النتيجة للمقلِّد، فلو ذكروا المسألة بحيث يحصل للمقلِّد العلم الإجمالي، فلا مانع منه، كما إذا قال

المجتهد بأنّ ملاقي أطراف الشبهة المحصورة نجس بسبب العلم الإجمالي بنجاسة هذا أو الطرف الآخر، وهذا نظير ما في العروة في المسألة رقم ١٤ من مسائل الجنابة: (إذا صلّى ثم شكّ في أنّه اغتسل للجنابة أم لا؟ يبني على صحة صلواته ولكن يجب عليه الغسل للأعمال الآتية ...الخ)(١) فنرى أنّ السيّد ـ صاحب العروة ـ حكم بصحة الصلاة لقاعدة الفراغ ويجب عليه الغسل للأعمال الآتية، وذلك لأنّ قاعدة الفراغ تثبت صحة العمل لا وجود المشكوك فيه بلحاظ جميع الحالات، وقد علّق على هذه المسألة جماعة من المحققين من المتأخرين فقال: (هذا إذا لم يصدر منه الحدث الأصغر بعد الصلاة وإلاّ وجب عليه الجمع بين الوضوء والغسل، بل وجبت عليه إعادة الصلاة أيضاً إذا كان الشك في الوقت)(٢) وهذه التعليقة من التعليقات التي قلّما التفت إليها وإلى وجهها كثير من المجتهدين، ومنشأ هذا التعليق هو العلم الإجمالي، إذ بمجرّد حدوث الحدث الأصغر بعد الصلاة فإنه يحصل له العلم الإجمالي بأنّ الصلاة إمّا وقعت مع الجنابة وإما يجب عليه الوضوء بالنسبة إلى الأعمال الآتية، وهذا العلم الإجمالي مانع من إجراء قاعدة الفراغ، لأن قاعدة الفراغ تتعارض مع استصحاب بقاء الجنابة الذي يقتضي عدم وجوب الوضوء فيُرجع إلى قاعدة الإشتغال في الوقت.

والإشكال في أنّه كيف يمكن للمجتهد الحكم ببطلان الصلاة في هذا الفرع وأمثاله مع أنّه لا يحصل للمقلِّد العلم الإجمالي وتجري قاعدة الفراغ بحسب نظره، لأنّها ليست مقرونة بالعلم الإجمالي، وإنّما تكون مقترنة بالعلم الإجمالي للمجتهد.

---

(١) العروفة الوثقى ١/ ٣١٢ـ ٣١٣.

(٢) ٢

وهذا الإشكال مما أشكلتُ به على بعض الأكابر في السنوات السابقة، فأجاب بأنّ هذا الإشكال صحيح من حيث الصنعة، إلاّ أنّه كيف يجوز إيقاع المقلّد في الخلاف؟

وهذا الجواب أيضاً لا يمكن المساعدة عليه، إذ الحكم حكم ظاهري ومخالفته للواقع أمر غير معلوم وإجراء الحكم الظاهري في حقّه بلا مانع، وأجاب أيضاً بأنّ ديدن الفقهاء على ذلك، وعليه فما ذكره الشيخ الأنصاري من أنّ الفقيه نائب عن المقلد[1] هو الصحيح، والحال أنّه ليس عليه دليل فذِكْرُ هذه الأحكام في العبادات لا وجه له، وهو محل إشكال، نعم في المعاملات يكون ذكر هذه الأحكام مفيداً للمجتهد في القضاء، فإنّه بما أنّ المجتهد يقضي بين الناس فيجب عليه ملاحظة العلم الإجمالي.

وأمّا الطائفة الخامسة: مما تُذكر في أبواب متعدّدة كالنذر والإقرار والوصايا وغيرها من الأبحاث المطوّلة في مفاهيم الكلمات أو الصيغ، والحال أنّ هذه الأُمور موكولة إلى أربابها، فإن كانت وصية فالمعيار فهم الوصي أو الورثة، وإن كانت في الوقف فالمعيار فهم المتولي والموقوف عليهم، وإن كانت في النذر فالمعيار فيه الناذر، والإشكال في أنّ ما يذكرونه في هذه الأبواب بأيّ معيار، وهل يجوز التقليد فيها أو لا؟

ويمكن الجواب عن هذا الإشكال بأنّ فائدة ذكرهم لها في الكتب الفقهية هي إعانة من المجتهد في فهم المراد ولتمهيد المجتهد نفسه في مرحلة القضاء، فإنّ الإختلاف في هذه الأُمور كثير، ولابدّ للقاضي من رفع الخصومة والإختلاف، والظاهر أنّ هذه المسائل خارجة عن دائرة التقليد ولا يكون قول المجتهد حجّة للمقلدين.

---

(١) فرائد الأُصول ٣/ ١٩.

هذا تمام الكلام في الشبهات بالنسبة للمذكورات في الكتب الفقهية.

وأمّا التقليد فيما لم يُذكر في الكتب الفقهية من التقليد في مبادئ الاستنباط فقد تقدّم الكلام فيه في الجملة في مباحث الاجتهاد.

والحقّ في المسألة هو أنّ التقليد إمّا في مرحلة الدراية وإمّا في مرحلة الرواية، فإن كان التقليد في مرحلة الدراية بأن يقلّد الغير في المادّة أو في الصيغة الإفرادية أو التركيبية أو في الحجج وأمثال ذلك، فالظاهر جوازه، بمعنى أن التقليد في هذه المراحل يجعل الشخص مقلّداً، وذلك لأنّ النتيجة تابعة لأخسّ المقدّمات.

وما ذكر في التنقيح من الإشكال في هذا التقليد بسبب أنّ هذه الأُمور أُمور حسية غير صحيح لأنّا ذكرنا أنّ هذه الأُمور من الأُمور الاجتهادية، نعم المقلِّد في هذه الامور لا يصدق عليه المجتهد أو الفقيه بحيث يجوز رجوع الغير له، وإن كان التقليد في مرحلة الرواية كتبعيّة الغير في الرجال، فالأظهر جواز التقليد، ولعلّ على هذا كان بناء العلماء.

البحث السادس:

في المقلِّد

البحث السادس: في المقلِّد: وأنّه هل يعتبر في المقلّد أن لا يكون له ملكة الاجتهاد، بمعنى أن من له ملكة الاجتهاد يدور أمره بين الاجتهاد والاحتياط أو لا يُعتبر ذلك؟ بل يكفي في التقليد مجرّد عدم الاستنباط الفعلي ويصدق عليه بأنّه غير عالم بالحكم ولو أنّه ذو ملكة ويتمكن من الاستنباط، وبعبارة أُخرى هل تشمل أدلة حجية رأي المجتهد من كان له ملكة الاجتهاد، أو أنّها تختص بخصوص العامي الذي ليس له ملكة الاجتهاد؟

وهذه المسألة معنونة في كلمات القوم، واختلفوا فيها فقال بعض بالجواز[1]، وبعض بعدم الجواز، ونسب الجواز إلى كاشف الغطاء وصاحب المناهل[2]، إلاّ أنّ المشهور بين المتعرّضين للمسألة هو عدم الجواز، بمعنى أنّه يتعيّن عليه إمّا الاجتهاد أو الاحتياط. وقبل التعرّض للمسألة نفياً أو إثباتاً لا بأس بتقديم أُمور:

الأمر الأوّل: أنّ صاحب الملكة الذي يريد أن يقلّد غيره إما أن يعلم أنّه مختلف معه في المباني أو لا يعلم ذلك، فهنا صور ثلاثة:

(١) المحكم في أُصول الفقه ٦/ ٣٨٦.

(٢) انظر: التنقيح للسيد الخوئي ١/ ٣٠.

الصورة الأولى: ما إذا علم صاحب ملكة الاجتهاد بالعلم التفصيلي أو العلم الإجمالي بأنّ ما يُفتي به المجتهد الآخر مخالف لنظريته ومبانيه، فإنّ هذا الشخص صاحب الملكة يكون له نظر في العلوم التي يتوقف عليها الإجتهاد، كما إذا علم بأنّ المجتهد الذي يريد تقليده يقول باعتبار ما في الكتب الأربعة للوجوه المذكورة في محلّها، ولا يرى المناقشة في أسانيدها إلا من شأن العجزة، والحال أنّ الأمر ليس كذلك بنظر هذا الشخص صاحب ملكة الاجتهاد ولم يستنبط بعد، أو أنّ المستنبط يقول بإنجبار الخبر الضعيف بعمل المشهور وهذا لا يقول به، أو أنّه يقول بحجية خبر الثقة وهذا يقول بحجية الخبر الموثوق به، أو أنّه يقول بحجية الشهرة في الفتوى وهو لا يقول بها، وهكذا الاعتماد على وجوه لا يقول بها هذا الشخص، كما يقول المحدّث النوري بوثاقة جميع أصحاب الصادق (عليه السلام) المذكورين في رجال الشيخ بلا استثناء[1]، أو أنّه يحكم بوثاقة مَن روى عنه أصحاب الاجماع، أو مَن روى عنه الأجلاّء فإنّه يحكم بوثاقته، إلى غير ذلك من موارد الاختلاف نظير الاختلاف في الجمع بين الروايات وأمثاله، فتارةً يعلم أنّ ما يُفتي به ويريد هذا الشخص الرجوع إليه فيه يكون مبتنياً على أصل قامت عنده الحجة على خلافه، أو يعلم بالعلم الإجمالي بأن ما يريد الرجوع إليه فيها بعضها مبتن على المبادئ التي قامت الحجة على خلافها.

الصورة الثانية: ما إذا علم وأحرز اشتراكَ مَن يريد تقليده معه في المباني، والاختلاف لو كان بينهما فإنّما يكون بسبب بعض الأمور الدقيقة في بعض الموارد الخاصة.

الصورة الثالثة: ما إذا لم يعلم بمبانيه وأنّه هل يكون مشتركاً معه أو مختلفاً عنه؟

---

(١) مستدرك الوسائل ١/ ٤٤، ٦٩.

والكلام في أنّه لو قلنا بالجواز فهل الصورة الأُولى داخلة في الجواز أو أنّه لو قلنا بعدم الجواز هل تكون الصورة الثانية والثالثة داخلة في عدم الجواز أو لا؟

والظاهر خروج الصورة الأُولى من البحث، والقوم وإن لم يتعرّضوا لها إلاّ أنّـه من البعيد أن تكون الصورة الأُولى داخلة في البحث، بل مورد البحـث هـي الصـورة الثانية والثالثة.

الأمر الثاني: أنّه لا إشكال في أنّه إذا كانت الأدلة ـ أي: أدلّة الطـرفين ـ قـاصرة فإنّه تأتي القاعدة التي ذكروها في أول مبحث المظنة من أنّ الشـك في الحجـة مسـاوق لعدم الحجّية، فلو شك من له ملكة الاجتهاد بأنّ فتوى الغير بالنسبة إليه حجة أم لا؟ فإنّه لا يمكنه العمل بما يفتي به، وذلك لأنّ الأصل عدم الحجّية.

الأمر الثالث: أنّه إذا استنبط صاحب ملكة بعضَ المسـائل وهـو لا يقـدر عـلى استنباط بعض المسائل، وذلك لا من أجل قصور الملكة، بل بسـبب فقـدان الوسـائل والأسباب كما كان الأمر كذلك بالنسبة إلى القدماء، وذلـك لنـدرة بعـض الكتـب في تلك الأزمنة، وببالي أنّ مثل صاحب مفتـاح الكرامـة ينقـل شـيئاً عـن الوسـائل مـع الواسطة ويعتذر عن ذلك بعدم وجود الجزء الثالث عنده، فهل يجوز لمثله تقليد الغـير في المسائل التي لم يستنبطها أو أنّ عليه الاحتياط، فهذا المورد يكون داخلاً في البحث.

وبعد اتّضاح محلّ البحث نقول: اختلفوا في جواز تقليد من له ملكة الاجتهاد، فقال جمع بعدم الجواز، واستدل لذلك أو يمكن أن يستدلّ له بوجوه:

الوجه الأوّل: ما نُسب الى الشيخ الأنصاري في رسالته من ادّعاء الإجماع على عدم الجواز[1]، ونقل بعض عن تلك الرسالة بأنّ المعروف عدم الجواز، وعلى أي حال فهل يمكن التمسّك بالإجماع في المقام أو لا؟

والحقّ أنّ التمسّك بالإجماع في المقام محل إشكال، وذلك لعدم إمكان تحصيل الإجماع في مثل هذه المسألة التي لم تُعنْون في كلمات القدماء، بل ربما يتوهّم من بعض الشواهد من أنّ القدماء لم يكن لهم إباء في تقليد بعضهم لبعض، مثل رجوع القوم إلى رسالة عليّ بن بابويه عند إحراز النصوص لمكان أمانته وصدقه، وهذا مرجعه إلى تقليده، إذ إنّ رسالته كانت رسالة فتوائية، فقد عُدّ ابنُ بابويه في أرباب الفتاوى كما في أوّل المعتبر[2] ومثل ما ذكره الصدوق من مصادر كتابه حيث عَدّ من مصادره في أوّل الفقيه رسالة أبيه[3]، وليس هذا إلاّ من قبيل رجوع المجتهد إلى المجتهد، إلى غير ذلك من الشواهد.

إلاّ أنّ الأمر غير واضح عندنا، إذ لا يُعلم أنّ رجوع القوم إلى رسالة عليّ بن بابويه هل كان من أجل تنزيل فتواه منزلة روايته أو كان من أجل التصحيح، فإنّهم ربما كانوا يعتمدون على تصحيح الغير؛ لأنّه من أهل الخبرة أو لأجل أمر آخر؟ والشاهد على ذلك أنّهم كانوا يفتون على طبق الرواية الموجودة فيها، ومن المسلّم عدم جواز الإفتاء على وفق التقليد، واعتمادهم على رواية ابن بابويه معناه عدم الإفتاء على الخلاف، وحيث إنّه في تلك الأزمنة لم تكن الكتب منتشرة ولم تكن مبوّبة ومفصّلة فلو أفتى أحد الأكابر، فإن حصل لهم الاطمئنان بأنّ له مدركاً في إفتائه، وبما أنّه لم

(١) التنقيح للسيد الخوئي ١/ ٣٠.

(٢) المعتبر ١/ ٣٣.

(٣) انظر: من لا يحضره الفقيه ١/ ٢٧١.

يمكنهم الإحاطة بمدركه فإنّهم ربما كانوا يحتاطون في الإفتاء بالخلاف، واعتمادهم على روايته لم يكن من جهة التقليد وأخذهم بفتاواه، وعلى فرض التقليد ربما كان تقليدهم من أجل عدم توفّر وسائل الاجتهاد عندهم ووفورها عند علي بن بابويه، كما أشرنا إلى ذلك في الأمر الثالث، وعلى أيّ حال فإنّ الإجماع أمرٌ لا نعلمه لا نفياً ولا إثباتاً.

الوجه الثاني: أنّ عمدة الأدلة لجواز التقليد هي السيرة في الرجوع إلى أهل الخبرة، والسيرة غير ثابتة في رجوع بعض أهل الخبرة إلى بعضهم الآخر فيما يرتبط بهم، بل لعلّ السيرة على إعمال النظر فيما يرتبط به بنفسه لا الرجوع إلى الغير إلاّ في موارد خاصة، كما إذا كان فاقداً للوسائل أو بسبب العسر والحرج، وهذا خارج عن محل الكلام.

الوجه الثالث: أنّ مقتضى الروايات هو أنّ كل شخص موظّف بتعلّم الأحاديث والرجوع إلى الكتاب والسنة، ففي كثير من الآيات هناك حثّ على التدبّر في الآيات، وهكذا في كثير من الروايات الحث في النظر إلى أحاديثهم روايةً ودرايةً، وهذه الروايات الحاثّة على التعلّم مرجعها إلى تنجيز الأحكام التي تشتمل عليها هذه الروايات، فأدلّة وجوب التعلّم منجزّة للأخبار التي هي في معرض الوصول بلحاظ مؤدّياتها، ويخرج عنه من لايقدر وليس له ملكة الاجتهاد، وأمّا من يتمكن من ذلك فقد تنجّزت تلك الأحكام التي هي في مؤديّات تلك الأمارات، والرجوع فيها إلى الغير مع تمكّنه من الاجتهاد لا وجه له، إذ ظاهر هذه الأخبار مراجعته مباشرةً الى تلك الروايات والى الكتاب العزيز، وأمّا الرجوع إلى الغير فيما ربما يكون رأيه مخالفاً له فهو خلاف الإطلاقات الدالة على وجوب التعلم، ولعلّ هذا أقوى الوجوه.

وفي قبال ذلك ذهب بعض إلى جواز التقليد ويمكنهم الاستدلال بوجوه:

الوجه الأوّل: استصحاب حجّية رأي المجتهد الذي كان رأيه حجة قبل أن يصير هذا الشخص ذا ملكة.

ويُرّد هذا الوجه، بما يلي:

أوّلاً: أنّ هذا الوجه أخصّ من المدّعى؛ إذ ربما لم يكن رأيه حجة بالنسبة إليه في السابق كما إذا مات مقلّده السابق.

وثانياً: أنّه يُعتبر في الاستصحاب إتّحاد القضية المتيقنة مع القضية المشكوكة بنظر العرف، ولابد من أن تكون الوحدة متيقنة، وأمّا إذا كانت مشكوكة فلا يمكن التمسك بالاستصحاب، وفي المقام لا اتحاد بين القضيّتين.

الوجه الثاني: إرجاع الأئمة الأطهار(عليهم السلام) أصحابهم إلى جماعة، منهم: الفضل بن شاذان، ويونس بن عبد الرحمن وأبي بصير، والحال أنّ هؤلاء كانوا متمكّنين من سؤال الإمام (عليه السلام)، وسؤال الإمام في قوة الاجتهاد، فمن يكون متمكناً من الاجتهاد وأخذ السنة مباشرة يجوز له الرجوع إلى الغير.

ويمكن أن يجاب عنه بجوابين:

الجواب الأوّل: أنّه لم يثبت لنا إطلاق من الأدلة التي تدل على إرجاعهم إلى الغير بحيث تشمل من يكون متمكناً من الرجوع إلى الائمة الأطهار (عليهم السلام) فإنّ في بعضها: (شقتي بعيدة)[1] ولايمكن لي الاتّصال بك في كل وقت.

الجواب الثاني: أنّ الأسئلة الموجّهة للإمام (عليه السلام) مختلفة من حيث المستوى، فإنّ السؤال قد يصدر من العامّي الذي هو بصدد فهم الوظيفة الفعلية، وهذا لا يصدُق عليه الاجتهاد، ومثل هذا السؤال لايستفيد منه إلاّ المجتهد كما ذكرنا

---

(١) تقدّم تخريجه.

سابقاً، فإذا أرجع الإمام (عليه السلام) عامّياً الى شخص فليس معنى ذلك أنّه كان يتمكن من الاجتهاد، ومع ذلك أرجعه الإمام (عليه السلام) إلى الغير، وقد يكون السؤال صادراً عمّن هو بصدد فهم الأحكام.

الوجه الثالث: لزوم العسر والحرج إذا قلنا بعدم الجواز، إذ لازم ذلك انشغال الناس بالفقه.

والجواب عن ذلك أنّه لا يلزم العسر والحرج فيما يرتبط بأُمور نفسه، نعم لو وصل إلى العسر والحرج لا مانع من الرجوع الى الغير.

البحث السابع:
فيما يرتبط بالمقلَّد

البحث السابع: فيما يرتبط بالمقلَّد:

وفيه مسائل ثلاث:

المسألة الأُولى: أنّه بعد ما ظهر من جواز التقليد في الجملة، فإذا كان هناك أكثر من مجتهد، وكان بينهم اختلاف في الرأي كما إذا كان هناك مجتهدان متساويان في المرّجحات أو كالمتساويين بأن يكون احتمال الرجحان موجوداً في كل منهما، فما هي الوظيفة هنا؟

المسألة الثانية: أنّه لو كان أحدهما ذا رجحان وذا مزية، فما هي الوظيفة هنا؟

المسألة الثالثة: في شرائط مرجع التقليد، ونحن نؤخّر هذه المسألة لأنّ بعض المباني التي يتوقف عليها الاشتراط يُذكر في ضمن المسألتين الأُوليين.

فالكلام فعلاً في **المسألة الأُولى**: فنقول: إنّ المذكور في كلماتهم إحتمالات ثلاثة:

الاحتمال الأول: التخيير، بمعنى أنّه مخيّر بأيّهما يأخذ.

الاحتمال الثاني: الأخذ بأحوط القولين، وهذا الاحتمال طبعاً مبنيّ على أنّ التنافي بين القولين في مدلولهما المطابقي لا يكون مانعاً من نفي الثالث، بمعنى أنّ الاحتمال الآخر منفي.

الاحتمال الثالث: تعارض القولين وتساقطهما ولا يُنفى بهما الثالث، فلابدّ له من الاحتياط المطلق بين أقوال المجتهدين.

والمشهور بينهم هو القول أو الاحتمال الأوّل وهو التخيير.

ومقدمةً نذكر ما يمكن أن يكون مرادهم من التخيير، إذ للتخيير معان ثلاثة، وكلّ معنى من هذه المعاني موافق لبعض الأدلة التي سنذكرها:

المعنى الأوّل: التخيير الأخذي، بمعنى أنّ كلّ قول من القولين التزم به وأوجبه على نفسه بأن يطبّق عمله على رأيه، فهو يكون حجّة بالنسبة إليه، وحجية رأيه بالنسبة إلى المقلد متوقّفة على التزامه برأيه، فهو إمّا يلتزم بأحدهما فيكون رأيه حجة له، وإمّا يلتزم بهما، وبما أنّ بينهما تنافياً وتعارضاً، فلا يُعقل الالتزام بهما، وإمّا أنّه لا يلتزم بهما، فإن لم يلتزم بهما لم تثبت الحجة بالنسبة إليه، فعليه لابدّ له من الاحتياط، ووزانه وزان المجتهد قبل الفحص، والتكاليف إمّا منجّزة من جهة الاحتمال قبل الفحص أو من باب العلم الإجمالي بوجود أحكام كثيرة، أو من جهة أدلة لزوم التعلّم، وعلى أي نحو كان فإنّ هذا الشخص لا يخلو عن هذه الحالات الثلاث، فإن التزم برأي أحدهما فهو حجة له، وامّا الالتزم بهما فهو غير معقول، أو أنّه لا يلتزم بهما ونتيجة ذلك هو الاحتياط.

المعنى الثاني: التخيير العملي، بمعنى أنّ له أن يطبّق عمله فعلاً أو تركاً على إحدى الفتويين، فإن قال أحدهما بوجوب الجمعة وقال الآخر بعدم وجوبها، فله أن يطبّق عمله مع من يقول بالوجوب كما له أن يطبّق عمله على رأي الآخر، وليس معنى ذلك حجية قول من يطبّق عمله مع قوله، بل مرجعه إلى أنّ التطبيق العملي يوجب أن لا يعاقب على مخالفة الواقع، أي أنّ هذا التطبيق يكون معذّراً له.

المعنى الثالث: التخيير العملي لا بـالمعنى الثـاني، بـل بمعنـى إجـراء الأُصـول المرخصة فيما إذا كان المورد من موارد اجراء الأُصول المرّخصـة، أي أنّـه يتعامـل مـع الفتويين معاملة الخبرين المتعارضين، كما إذا أفتى أحدهما بجواز حلق اللحية والآخـر بحرمته، فهما يتعارضان من قبيل تعارض الحجّتين، فليس له حجة عـلى حرمـة حلـق اللحية فيجري في حقه (رفع مـا لا يعلمـون)، أو إذا أفتـى أحـدهما بوجـوب عمـل، والآخر بحرمته فيمكنه إجراء البراءة بالنسبة إلى كلّ منهما، ولا يـدخل هـذا في دوران الأمر بين المحذورين، إذ إنّ المجتهدَيْن إمّا يقولان بالوجوب أو بالحرمـة، ولـيس لهـما علم إجمالي بثبوت أحد الأمرين حتى يدخل في دوران الأمـر بـين المحـذورين ولـيس للمقلد أيضاً علم إجمالي، إذ يُحتمل أن يكون مُستحبّاً أو مكروهاً أو مباحاً، ولو فرض وجود علم إجمالي له فغايته أن يكون المورد داخلاً في دوران الأمر بين المحذورين، وفي دوران الأمر بين المحذورين إمّـا تجـري الـبراءة أو التخيـير، وعـادةً لا يحصـل العلـم الإجمالي للمقلّد في كثير من الموارد، وهكذا لو أفتـى أحـدهما بوجـوب صـلاة الظهـر والآخر بوجوب صلاة الجمعة، وفي خصـوص هـذا المـورد بـما أنّ لـه علـماً خارجيـاً بوجوب أحد الصلاتين، إلاّ أنّه لا يعلم أنّه صـلاة الظهـر أو الجمعـة، فلابـدّ لـه مـن ترتيب آثار العلم الإجمالي، فلو كـان الأمـر دائـراً بـين المتبـاينين، فإنّـه لا بـدّ لـه مـن الاحتياط، وأمّا إذا احتمل الوجوب التخييري، فيدور الأمر بين الوجوب التخيـيري والتعييني، وهذا المورد محـل اخـتلاف بيـنهم في إجـراء الـبراءة بالنسـبة إلى التعيينـي ويمكنه الرجوع في إجراء الأصل إلى المجتهد، أو إذا أفتى أحدهما بالوجوب التخييري والآخر بالوجوب التعييني فله إجراء البراءة ـ على المشهور ـ بالنسبة إلى التعيين.

وملخّص الكلام: إنّ المقلّد يتعامل مع الفتويين معاملة المتعارضين، فـإن كـان المورد مجرى لأصل مرِّخص، فإنّه يجري الأصل المرخص، وإن كان هناك علـم إجمـالي

للمقلّد أو حجة إجمالية كما إذا أفتى كلّ منهما بوجوب صلاة إلاّ أنّ أحدهما يقول: الأقوى عندي أنّها صلاة الظهر، والآخر يقول: الأقوى عندي أنّها صلاة الجمعة، فلابدّ له من ترتيب آثار العلم الإجمالي.

ومعنى التخيير العملي هو أنّه في سعة من القولين ويفرضهما كأنهما لم يكونا، ونتيجته الرجوع إلى الأُصول المرخّصة فيما أمكن، وإن لم يمكن ذلك يرجع إلى الأُصول المثبتة للتكليف.

والتخيير بمعانيه الثلاثة في قبال القول بوجوب الاحتياط المطلق أو أحوط القولين، ومن يقول بالتخيير لابدّ وأن يكون مراده أحد هذه المعاني، وكما قلنا فإنّ المشهور بين العلماء ـ إلاّ نادراً من المتأخرين ـ هو القول بالتخيير وإن لم يثبت عندنا أقوال القدماء في هذه المسألة.

واستُدلّ على التخيير بوجوه:

الوجه الأوّل: الإجماع: كما عن الشيخ الانصاري[1] وغيره، بل ادّعى بعضٌ التسالم على التخيير، والظاهر أنّ مرادهم من التخيير هو التخيير الأخذي، والظاهر أنّ منشأ الإجماع ـ على ما في بعض الكلمات ـ هو أنّ العامي لا يُلزم بالاحتياط مع فرض وجود المجتهد، بل يأخذ برأي أحد المجتهدين، ورأيه حجة بالنسبة إليه، وكما ذكرنا فقد ادّعى الإجماعَ الشيخُ الأنصاري، والآشتياني في حاشيته على الرسائل، والسيّد الحكيم على ما في المستمسك في ذيل معنى التقليد[2]، إلاّ أنّ التمسك بالإجماع بحيث

(١) انظر: فرائد الأُصول ١/ ٢٩٧.

(٢) انظر: المستمسك ١/ ٢١.

يحصل الاطمئنان من قول المجمعين محل تأمّل وإشكال، وذلك لعدم ذكر هذه المسألة في كلمات المتقدمين.

الوجه الثاني: السيرة، وأنّ الشيعة كان بناؤهم على الرجوع إلى الفقهاء، ومبادئ الاختلاف في الآراء كانت موجودة عند الفقهاء المتقدّمين ولم يثبت رجوع الجميع إلى واحد منهم، بل كانوا يرجعون إلى كلّ من تصل أيديهم إليه وكانوا يأخذون برأيه.

ولكن هذا الوجه أيضاً محل إشكال، إذ لم يثبت لنا وجود سيرة حتى مع العلم التفصيلي بالاختلاف، مضافاً إلى أنّ هذا على خلاف الموازين العقلائية، فإنّ الميزان العقلائي ـ على ما ذكرنا في أول مبحث تعارض الأدلة الشرعية ـ هو التساقط في الطريقين المتعارضين المتعادلين، لا جواز العمل بكلّ منهما، والمفروض هو حجية قول المجتهد من باب الطريقية لا الموضوعية، وفتوى المتأخرين إنما هي من باب الجري على فتوى المشهور بالتخيير، وليس مستنداً إلى الإجماع أو السيرة.

الوجه الثالث: الروايات التي ترجع العوام إلى الفقهاء، منها: (من كان من الفقهاء صائناً لنفسه حافظاً لدينه مخالفاً لهواه فللعوام أن يقلّدوه)[1] بدعوى أنّ أدلّة حجية الحجج على قسمين:

القسم الأوّل: ما يُستظهر منه الاستغراق والشمولية فيما إذا كان الدليل لفظياً، ولو كان الدليل بناء العقلاء فهذا أيضاً على قسمين: فقد يكون بناؤهم على الشمول، وقد يكون بناؤهم على البدلية.

القسم الثاني: ما يُستظهر منه البدلية، فمثلاً يقال من كان أميناً فأئتمنه، وفي المقام فإنّ قوله (عليه السلام): (مَن كان مِن الفقهاء) يدلّ على البدلية بلحاظ الحكم

---

(١) تقدم تخريجه.

والموضوع، فبلحاظ كلمة (من) فهي ليست من قبيل الكل، حيث إنّه ظاهر في الاستغراق والشمول، وأمّا (من) فهو ظاهر في البدلية، ومناسبة الحكم والموضوع أيضاً تقتضي البدلية، حيث إنّ إمكان رجوع العوام إلى كل مجتهد أمرٌ لا يمكن القول به، إذ العامي يحتاج إلى مرشد يرشده ويكفيه مجتهد واحد، ومرجع قوله (عليه السلام) هذا ليس محل الحجية لجميع المجتهدين، بل هو حجية قول المجتهدين على نحو البدلية، وعليه فلو كان المجعول هو الحجية البدلية، فإنّ النتيجة هي الحجية التخييرية، أي أنّه مخيّر بأيهما يأخذ.

ويمكن الجواب عنه بما يلي:

أوّلاً: هذه الرواية مروية في التفسير المنسوب إلى الإمام العسكري (عليه السلام)[١]، والسند الذي يذكره الصدوق فيه مجاهيل، مضافاً إلى أنّ الكتاب ليس بمتقن، وقد ألّف العلاّمة البلاغي رسالة في عدم حجيته[٢]. وهذا الكتاب مما أهتدى إليه المفسّر الاسترآبادي في بعض أسفاره، وربما يقال بأنّ السند وإن كان فيه مجاهيل[٣] ويمكن أن يكون للمفسر الاسترآبادي، إلاّ أنّ الشيخ الأنصاري حينما ينقل رواية منه في الرسائل، يقول ما مضمونه: (دلّ هذا الخبر الشريف اللائح منه آثار الصدق[٤] وبناءً على قول الإمام علي(عليه السلام): (إنّ على كلّ حق حقيقة، وعلى كل صواب نوراً)[٥]

---

(١) تقدم تخريجه.

(٢) اسمها «رسالة التكذيب» انظر: الذريعة إلى تصانيف الشيعة ١١/ ١٥٥.

(٣) انظر: تفسير الإمام العسكري: ٦٨١.

(٤) فرائد الأُصول ١/ ٣٠٤.

(٥) انظر: تفسير الإمام العسكري: ٦٨١.

تكون هذه الرواية حجة من باب أنّ ما فيها على طبق الموازين، إلاّ أنّك خبير بعدم اثبات حجية كتاب أو رواية بهذا وأشباهه.

وثانياً: أنّ هذه الرواية الشريفة بصدد تمييز نوع مَن يجوز تقليده، ونوع مَن لا يجوز تقليده، وليست بصدد جعل الحجية لفتاوى الفقهاء على نحو البدلية حتى يُستدل بها.

وثالثاً: أنّ استظهار البدلية بلحاظ كلمة (من) وبلحاظ مناسبة الحكم والموضوع أمرٌ غير واضح، فإنّ بعض الأُصوليين ـ وإن قال بأنّ (من) ظاهر في البدلية بخلاف الكل ـ إلاّ أنّ هذا غير صحيح فإنّ (من) للعموم، واستفادة الاستغراق أو البدلية يرتبط بالقرائن الخارجية، فإنّه لو قال (من كان عالماً فلا تهنه)، فإنّ مناسبة الحكم والموضوع تقتضي ـ استفادة الاستغراق، وإن قيل بأنّه راجعٌ إلى من كان متخصّصاً فإنّه يُستفاد منه البدلية. وأمّا بلحاظ مناسبة الحكم والموضوع، فقوله (عليه السلام): (فللعوام أن يقلّدوه) مرجعه إلى حجية قوله، والحجية بالنسبة إلى الجميع على حدّ سواء.

الوجه الرابع: الروايات الدالة على التخيير في الروايتين المتعارضتين، وذلك بادعاء شمولها للفتويين المتعارضتين، أو أنّه بتنقيح المناط يتمّ إثبات حكم التخيير في الفتويين المتعارضتين.

إلاّ أنّ هذا الوجه بكلا طريقيه ضعيف، إذ نحن ذكرنا سابقاً أنّ هذه الروايات ضعيفة، ولايمكن الاستدلال بها، وعلى فرض تماميتها بالنسبة إلى الخبرين المتعارضين، فإنّ القول بأنّ الفتويين من الخبرين ـ إذ الفتوى إخبار عن حكم الله ـ قد ظهر جوابه من الأبحاث السابقة وهو أنّ الخبر هناك خبر عن حس، وفي المقام فإنّ الخبر لا يكون عن حس بل هو عن حدس، فهو بإعمال النظر والقواعد يُخبر عن حكم

الله، فهو في الحقيقة يقول: إنّ نظري ورأيي كذا، ولا يمكنه أن يقول: قـال رسـول الله (صلى الله عليه وآله) كذا، أو قال الصادق (عليه السـلام): كـذا، فهـو غـير داخـل في عنوان الخبر.

وأمّا تنقيح المناط، والقول بأنّ المناط في كلا الموردين واحد، إذ الأخبـار حجـة من باب الطريقية، وكذا الفتوى فهذا من تنقيح المنـاط الظنـي، ولا يكـون مثـل هـذا بمعتبر.

الوجه الخامس: ما استدل به بعض الأعلام، وملخّصـه بتقريـب منّـا: هـو أنّـا نقول بأنّ مقتضى القاعدة في تعارض الطرق والأمارات هي التساقط، وأمّا في الطـرق التي ليست لها طريقية، بل هي من قبيل موضوعات الأحكام فـلا يحصـل التعـارض فيها وإن علم بمخالفة أحدهما للواقع، وباب التقليد من هذا القبيل.

وتوضيح ذلك مبتن على بيان مقدّمتين:

المقدّمة الأُولى: أنّ أخذَ المقلّد بفتوى المجتهد لـيس مـن أجـل أنّ فتـواه طريـق وكاشف ودليل له، ولذا عُرّفَ التقليد في عدة من الكلمات بأنّه أخذٌ بقـول الغـير مـن غير حجة، وأشباه ذلك، ولو كانت فتوى المجتهد دليلاً لكان يصدق على المقلد عنوان العالم والآخذ بالحجة كما يصدق هذا العنوان على المجتهد، بل ما هو ثابت مـن الأدلـة جواز تطبيق العمل على فتوى المجتهد، والارتكاز العقلائي، وكذا الروايـات لا تـدل على كاشفية قول المجتهد حتـى يصـدق عنـوان تعـارض الـدليلين ويكـون مقتضـاه التساقط، والشاهد على ذلك أنّه يقال بحسب المرتكـز في الأذهـان: أنّ الوظيفـة هـي الرجوع إلى المجتهد، فالرجوع إلى المجتهد مـن بـاب الوظيفـة لا مـن جهـة انكشـاف الواقع من قوله. ورواية الاحتجاج: (فللعوام أن يقلدوه) معناه جعل العمـل في عنـق الغير أو ما يشبه ذلك من تطبيق العمل على فتوى الغير، ولـذا قيـل بـأنّ التقليـد هـو

العمل بفتوى الغير، فلا يُستفاد من الارتكاز العقلائي والروايات كاشفية قول المجتهد عن الواقع.

المقدّمة الثانية: أنّه بعد ما ظهر أنّ الفتوى غير داخلة في الدليل والحجة، بل حجّيتها من باب الموضوعية، فمجرّد العلم بمخالفة إحداهما مع الواقع لا يوجب صدق التعارض بين الفتويين، حتى يقال إنّ مقتضى ـ القاعدة في المتعارضين هي التساقط، ولهذا فإذا كان ثوب مشترك بينه وبين غيره ورأى فيه منيّاً وعلم جنابة أحدهما، فكلّ منهما يستصحب طهارته من الحدث الأكبر، ويجوز الاقتداء بأحدهما مع أنّ الثالث له علم إجمالي بجنابة أحدهما، وفي هذا المقام لا مانع من القول بجواز تطبيق العمل على فتوى أحد المجتهدَيْن اللذيْن يعلم بعدم مطابقة فتوى أحدهما مع الواقع، ولا يوجب العلم الإجمالي التعارض والتساقط.

ويمكن الجواب بمنع كلتا المقدّمتين:

أمّا المقدّمة الأُولى: فمن أجل ما ذُكر سابقاً من أنّ قول المجتهد وغيره من المتخصّصين في كل علم كاشف عن الواقع بحسب بناء العقلاء، إلاّ ما خرج بالدليل، فإنّ مراجعتهم إلى الأطباء أو إلى المهندسين وغيرهم من أجل كاشفية رأيهم عن الواقع، فبما أنّ رأيهم كاشف عن الواقع فإنهم يراجعونهم ويمشون على وفق آرائهم وليس رجوعهم من باب التعبد، والروايات التي ذكرناها في أنحاء استعمال التفقه، بعضها كانت ناظرة إلى التفقه ولو كان عن تقليد كقول أمير المؤمنين(عليه السلام): (يا معاشر التجار! الفقه ثم المتجر)[1] فعنوان الفقه صادق على المقلّد، والمقلّد أيضاً عالم

---

(١) تهذيب الأحكام ٧/ ٦.

بالحكم بفتوى مقلّده، وعليه فأخذ المقلّد فتوى المجتهد من باب الطريقية لا الموضوعية.

ورواية الاحتجاج بملاحظة صدرها وذيلها، بل بملاحظة نفس كلمة التقليد لوحظ فيها حيثية الكاشفية، أمّا بملاحظة نفس كلمة التقليد فإنّه بمناسبة الحكم والموضوع يكون معنى تقليد الفقيه عبارة عن اتّباع نظره من باب رجوع الجاهل إلى العالم، فلو كان المجتهد عالماً بالحكم يكون علمه ـ بالنسبة لنفسه ـ كاشفاً ذاتياً، وبالنسبة إلى المقلد كاشفاً تعبدياً، ولو كان له ظن بالحكم فبما أنّ ظنه هذا مأخوذ من المبادئ العقلائية فإنّه يكون كاشفاً عن الواقع، وهو حجة بالنسبة لنفسه واعتبر حجة للمقلد، وعليه فالتقليد الذي هو عبارة عن تبعية نظر الغير ملحوظ فيه حيثية الكاشفية، فكما أنّ المجتهد لو عمل على وفق نظره يكون نظره كاشفاً فكذلك إذا عمل المقلد على وفق نظره.

وأما الرواية فهي ـ صدراً وذيلاً ـ بصدد بيان من يُقبل قوله ومن لا يُقبل قوله، فمن أخذ الرشا وصدر منه الكذب الصريح كيف يُطمأن بقوله فيما إذا أخبر عن رأيه ونظره، واتّباع نظر من يجوز قبول نظره ليس من باب التعبد، بل من جهة كاشفيته عن الواقع، وصدق المقلَّد على هذا دون ذلك من جهة أنّ مبادئ النظر قائمة به دون المقلِّد، وقد أُطلق التقليد بالنسبة إلى الائمة (عليهم السلام) حيث أُطلق في بعض الروايات بأنّ الشيعة تقلّد الأئمة الأطهار(عليهم السلام) فعن محمّد بن عبيدة، قال: قال لي أبو الحسن (عليه السلام): (يا محمّد أنتم أشدّ تقليداً أم المرجئة؟ قال: قلت: قلّدنا وقلّدوا...)[1].

(١) وسائل الشيعة ٢٧/ ١٢٥.

وأما المقدمة الثانية: فمن أجل أنّ إنكار الطريقية لا يستلزم إنكار التعارض والتساقط المترتب على التعارض.

وتوضيح ذلك: أنّ الأُصول العملية ـ إلاّ الاستصحاب ـ ليس فيها حيثية مُحرزية الواقع، فالبراءة وقاعدة الطهارة والحلّية وأشباهها لا تُحرز الواقع، وأمّا الاستصحاب ففيه أقوال:

الأوّل: أنّه طريق إلاّ أنّ مثبتاته ليست بحجّة.

الثاني: أنّه أصل مُحرز.

الثالث: أنّه أصل غير محرز كسائر الأُصول.

وكيفما كان، فإنّ الأُصول العملية التي ليست فيها حيثية الطريقية على المشهور، حتى في الاستصحاب، يُفرض فيها التعارض والتساقط، ولا إشكال في أنّ الأُصول يتعارض بعضها مع بعض، نعم ما عنونّاه بعنوان تعارض الأدلة الشرعية مختص بالتعارض في الأدلة، وذلك من أجل ذكر تعارض الأُصول بعد مباحث الأُصول العملية، فمثلاً ذكرنا تعارض الأُصول المرخّصة في مبحث العلم الإجمالي وفي دوران الأمر بين المتباينين، وتعرّضنا لتعارض الاستصحابين بعد مبحث الاستصحاب، فلا فرق من هذه الجهة بين الأُصول والأمارات، فكما أنّ الأمارات تُعارض بعضها بعضاً فكذلك الأُصول، والفرق بين الأُصول والأمارات في هذه الجهة هو توسعة دائرة تعارض الأمارات وضيق دائرة التعارض في الأُصول على مسلكنا.

وتوضيح ذلك: أنّ مجرّد العلم الإجمالي بمخالفة إحدى الأمارتين للواقع يكون كافياً في تحقّق التعارض في الأمارات، ثم التساقط في فرض عدم المرجّح سواء كان بين مؤدّياتها التناقض أو التضاد أو العلم الخارجي.

والأُصول إنّما تتعارض في موردين:

المورد الأوّل: أن يكون بين مؤدّاهما التضاد بالمعنى الأعم، وهذا كاستصحاب عدم الجعل واستصحاب بقاء المجعول، حيث ذهب النراقي وبعض الأكابر إلى أنّهما يتعارضان، وتعارضهما على وجه التناقض.

المورد الثاني: مورد العلم الإجمالي، والعلم الإجمالي الذي يوجب تعارض الأُصول وتساقطها هو ما إذا كان العلم الإجمالي بالحكم الإلزامي، وكان الأصلان مرخّصين بحيث يلزم من جريان الأُصول في جميع الأطراف، الترخيص في المخالفة القطعية، كما إذا علم بنجاسة أحد الشيئين فإنّه يلزم من جريان قاعدة الطهارة أو استصحابها في كلّ من الطرفين الترخيص في المخالفة القطعية.

وأمّا إذا كان العلم الإجمالي بالحكم الترخيصي وكانت الأُصول مقتضية لإثبات الحكم الإلزامي، فهنا لا مانع من جريانهما، كما إذا استصحب نجاسة كلّ من الإناءين وكان عالماً بطهارة أحدهما، فهنا لا أثر للعلم الإجمالي بطهارة أحدهما، وهذا بخلاف الأمارات فإنّ مجرّد العلم الإجمالي كاف في تحقّق التعارض فيها، سواء كان متعلق العلم الإجمالي هو الحكم الإلزامي أم الحكم الترخيصي، فإنّه لو دل أحد الدليلين أو إحدى الفتويين على وجوب صلاة الجمعة والآخر على وجوب صلاة الظهر، وعلم المكلف بعدم وجوب إحداهما فإنّه يتحقق التعارض، وذلك لما ذكرنا في أوّل مبحث تعارض الأدلة الشرعية من أنّه بما أنّ مثبتات الأمارات حجة بخلاف الأُصول فإنّه يتنافى المدلول المطابقي لكلّ منهما مع المدلول الالتزامي للدليل الآخر فيتعارضان، ففي مثالنا هذا فإنّ الدليل الذي يقول بوجوب صلاة الجمعة يدلّ بالدلالة الالتزامية على عدم وجوب صلاة الظهر، وهكذا فإنّ الدليل الذي يدل على وجوب صلاة الظهر يدل على عدم وجوب صلاة الجمعة، فهما متعارضان.

فظهر أنّ دائرة التعارض في الأُصول أضيق من دائرة التعارض في الأمارات، وعليه فلو سلّمنا للمقدّمة الأُولى وقلنا بأنّ أدلة التقليد لا تدل على كاشفية رأي الغير، فإنّه لا يمكن القول بأنّ التقليد أدون من الأُصول ولا يتصور فيه التعارض، فإنّه كما أنّ الأُصول وظائف عملية للشاك فكذلك التقليد من وظائف غير العالم وليس بأقلّ من الأُصول، وعليه فلو أفتى أحد المفتيين بالوجوب والآخر بعدم الوجوب فإنهما يتعارضان، كما أنّه لو كان بمكان الإفتاء في كل طرف أصل من الأُصول فإنهما متناقضان ولايمكن التعبد بالوجوب وعدم الوجوب ولو بالأصل، وهكذا لو أفتى أحدهما بوجوب الإتمام والآخر بوجوب القصر، فلو قلنا بأنّ وزان الفتويين وزان الأصلين فالعلم الإجمالي بعدم وجوب أحدهما يكون نتيجته الاحتياط لا التخيير، إذ المفروض أنّ فتواهما من قبيل الأُصول المُثبتة، والحال أنّ المستدل بهذا الوجه بصدد إثبات التخيير بين القولين وأنّ قول المجتهد له موضوعية من قبيل موضوعية الأُصول.

وظهر أنّ الأُصول أيضاً يكون بينها التعارض فيما إذا كان بينها التضاد بالمعنى الأعم، وفي موارد العلم الإجمالي إذا كان متعلق العلم الإجمالي هو الحكم الإلزامي وكانت الأُصول مرخّصة، نعم إذا كان متعلق العلم الإجمالي هو الحكم الترخيصي- وكانت الأُصول المثبتة جارية لم يكن العلم الإجمالي بالترخيص مانعاً من جريانها، وهذا بخلاف العلم الإجمالي بالحكم الترخيصي في الأمارات، فإنّه يوجب تعارض الأمارات وتساقطها.

الوجه السادس: من الوجوه المستدلّ بها على التخيير هي موثّقة سماعة التي تقدمت في مباحث تعارض الأدلة الشرعية، وقد عُدّت من أدلة التخيير في الخبرين المتعارضين، ونحن وإن أنكرنا دلالتها على التخيير في تلك المباحث، إلاّ أنّا لا ننكر

دلالتها على نوع من التخيير في المقام، فعن سماعة، قال: سألته ـ أي: أبا عبدالله (عليـه السلام) ـ عن رجل اختلف عليه رجلان من أهل دينه في أمر كلاهما يرويـه، أحـدهما يأمره بأخذه، والآخر ينهاه عنه، كيف يصنع؟ قال: (يرجئه حتى يلقى من يخبره، فهـو في سعة حتى يلقاه)[1]، والاستدلال بهذه الرواية في المقام متوقف على مقدّمتين:

المقدّمة الأُولى: أنّ هذه الرواية ناظرة إلى اختلاف المجتهدَيْن والفقيهَيْن وليست ناظرة إلى اختلاف الروايتين، وهذا ما عليه رأينا ورأي بعض آخر، وفي قِبال ذلك، أن تكون الرواية الشريفة ناظرة إلى اختلاف الأحاديـث، فـإن كانـت الروايـة نـاظرة إلى اختلاف الفقيهيْن فيمكن الاستدلال بها، وإن كانت ناظرة إلى اختلاف الروايتين فـلا يمكن الاستدلال بها، كما ظهر من الأبحـاث السـابقة، وعليـه فلابـدّ مـن إثبـات أنّ الرواية ناظرة إلى اختلاف المجتهديْن، فنقول:

أولاً: إنّ هذا التعبير: (سألته عن رجل اختلف عليه رجلان مـن أهـل دينـه في أمر) يتناسب مع اخـتلاف المفتيْـين لا مـع اخـتلاف الـراويْين، إذ لـو كـان نـاظراً إلى اختلاف الراويين لعبّر بتعبيرات وردت في الروايتين المتعارضتين: (يرد عنكم حديثان مختلفان)، وأما هذا التعبير (اختلف عليه رجلان من أهل دينه في أمر...) يدل على أنّهما كانا فقيهين، ولو كانا راويين لروى كل واحد منهما ما سمعه ولا يعبر فيما إذا روى كلّ منهما رواية تخالف ما يرويه الآخر بالقول: (اختلف عليه رجلان...)، وأما الفقيه فـبما أنّه يُفتي ويطبّق الكبرى على الصغرى ويأمر وينهى بـالأمر والنهـي الإرشـادي، فإنّـه بهذا اللحاظ يمكن التعبير عنه بأنّه (اختلف عليه رجلان من أهل دينـه في أمـر)، أي: في واقعة، إلاّ أنّ اختلافهما ناشئ من اختلاف الروايات.

---

(١) الكافي: ١/ ٥٣.

وثانياً: إنّ قوله: (أحدهما يأمره بأخذه والآخر ينهاه عنه) لا يتناسب مع نقل الراويين لحديثين مختلفين، إذ الرواي بما أنّه راو ليس له حق الأمر والنهي، بل وظيفته نقل الرواية كما سمعها وحفظها، والأمر بالأخذ أو النهي عن الأخذ ـ ولو إرشاداً ـ ليس من شؤون الراوي بما أنه راو، بل من شؤون الفقيه.

وثالثاً: جواب الإمام (عليه السلام): (يُرجئه حتى يلقى من يخبره فهو في سعة حتى يلقاه) يتناسب مع اختلاف الفقهاء ولا يتناسب مع اختلاف الرواة بالنسبة إلى الفقهاء، إذ في اختلاف الرواة بالنسبة إلى الفقهاء لا يقال: (يرجئه حتى يلقى ...)، بل يقال في مقام الجواب: إنّه يلاحظ المرجّحات كما في سائر الروايات، حيث اُشير فيها الى المرجّحات، مضافاً الى أنّ قوله (عليه السلام): (فهو في سعة) لا يناسب الفقيه حيث لا يقال بالنسبة إلى الفقيه: هو في سعة، بل لابدّ من تعيين وظيفته وأنّه يفتي بأيٍّ من الروايتين، فالرواية ناظرة إلى العامّي الذي اختلف عليه رجلان فقيهان من أهل دينه، فلا يمكنه الأخذ بأحدهما المتعيّن، بل هو في سعة من حيث العمل حتى يلقى من يخبره، والذي يخبره إمّا هو الإمام (عليه السلام)، أو الأعلم، وذلك لأنّه لا يمكن أن تعارض فتوى غير الأعلم فتوى الأعلم.

المقدّمة الثانية: في أنّ الرواية هل هي محدودة بدوران الأمر بين المحذورين حتى يكون حكم الإمام بالسعة مرتبطاً بأصالة التخيير، أو أنّ الرواية لا تكون محدودة بدوران الأمر بين المحذورين، فلو استظهرنا من قوله: (أحدهما يأمره بأخذه، والآخر ينهاه عنه) الأمر المولوي، فطبعاً تكون محدودة بدوران الأمر بين المحذورين، وأمّا لو استظهرنا منها بأنّ الأمر والنهي الصادر عن الفقيه أمر ونهي إرشادي، فله عرض عريض، فكما يشمل دوران الأمر بين المحذورين يشمل موارد اُخرى، وكما أنّه يمكن أن يأمر بالوجوب الاستقلالي يمكن أن يأمر بالوجوب الضمني، كما إذا أمر

بالإخفات أو الجهر في يوم الجمعة، وكما يمكن أن يكون أمره بمتعلّقات الأحكام يمكن أن يكون أمره ونهيه في موضوعات الأحكام.

والظاهر من الرواية هو الأمر والنهي الإرشادي، ولو كان الأمر والنهي في دوران الأمر بين المحذورين لم يحتج إلى السؤال ـ حيث أدرك السائل أنّه لا يمكن الجمع بينهما ـ فطبعاً إمّا يكون تاركاً أو فاعلاً حتى يلقى من يخبره، والظاهر من قوله (عليه السلام): (فهو في سعة) جعل الإمام (عليه السلام) السعة له، فهو في سعة عملية حتى يلقى من يخبره، ولا يمكنه الأخذ بأيّ من الأمر والنهي مُسنداً ذلك إلى الله، بل في سعة عملية بمعنى أنّه إذا أفتى أحدهما بالوجوب والآخر بعدم الوجوب، يجري البراءة عن الوجوب، وإن أفتى أحدهما بوجوب شيء والآخر بوجوب شيء آخر فهو في سعة بمعنى أنّ له أن يأتي بهذا أو ذاك، ونتيجةً لذلك يكون له التخيير إلاّ أنّ التخيير ليس تخييراً أخذيّاً حيث نهى الإمام (عليه السلام) عن ذلك بقوله (عليه السلام): (يرجئه) فهو في سعة عملية، وهذا نوع من التخيير.

ولتوضيح الأمر نقول: على أيّ أساس يكون الحكم بالسعة في قوله: (فهو في سعة)؟

وتوجد هنا احتمالات:

الاحتمال الأوّل: أن يكون الحكم بالسعة من أجل دوران الأمر بين المحذورين، إذ أحدهما يأمر به والآخر ينهى عنه، فالحكم بالسعة من أجل دوران الأمر بين المحذورين، والمراد بالسعة السعة العملية، وهذا ما فهمه بعض الأُصوليّين والمحدّثين، وعليه فلو حصل للمقلد دوران الأمر بين المحذورين، فلا إشكال في أنّ وظيفته التخيير.

إلاّ أنّه يُناقش في هذا الاحتمال، بأنّه لم يُفرض في الرواية أنّ من وصله الخبران المتعارضان أو من وصلته الفتويان المتخالفتان كان له العلم الإجمالي بالوجوب أو الحرمة، مضافاً إلى أن هذا الاستظهار مُبتن على أن يكون المراد من الأمر والنهي فيهما الأمر والنهي المولوي الإلزامي الاستقلالي، واستظهارُ ذلك من قوله: (أحدهما يأمره بأخذه والآخر ينهاه عنه) مشكلٌ ولا سيما بملاحظة ما استظهرناه من أنّ الرواية ترتبط بالمفتيين، إذ إنّ أمر المفتي ونهيه ظاهر في الإرشادية، والأمر والنهي الإرشادي يُستعمل في الواجب الاستقلالي وفي الواجب الضمني ويستعمل في العبادات والمعاملات، فمثلاً يقال: أمرني بأكل السمك الذي لا فلس له ونهاني عنه، أو يقال: أمرني بالعقد بالفارسية ونهاني عنه.

الاحتمال الثاني: أن يكون المراد من الحكم بالسعة التخيير الأخذي، ويكون معناه أنّه في سعة أن يأخذ بأحدهما، إلاّ أنّ هذا الاحتمال لا يتلاءم مع قوله (عليه السلام): (يرجئه)، والظاهر أنّ قوله (عليه السلام): (يرجئه) يرتبط بأخذ أحدهما حجة، وهذا الاحتمال يكون مفيداً للتخيير الأخذي لو لم تكن فيها هذه الكلمة، ولذا قال الفيض وغيره بأنّه ليس له الإفتاء على طبق أيّ منهما، إلاّ أنّه في سعة من حيث العمل.

الاحتمال الثالث: أن يكون المراد السعة العملية في مرحلة تطبيق عمله على كل منهما، وهذا الاحتمال مُثبت للقول بالتخيير بنحو ما، غاية الأمر، أنّه ربما يقال بأنّه ليس في الرواية، فهو في سعة من جهة تطبيق العمل على كلّ منهما، إلاّ أن يقال بأنّ الرواي قال في صدر كلامه: (عن رجل اختلف عليه رجلان من أهل دينه في أمر كلاهما يرويه) وهذا في نفسه من مقرّبات العمل على وفق كلّ منهما، إلاّ أنّه بما أنّ أحدهما يأمره بأخذه والآخر ينهاه عنه، ولا يمكنه العمل على وفق المقتضيين فلذا

يسأل الإمام (عليه السلام): (كيف يصنع)، فجواب الإمام (عليه السلام) بقوله: (فهو في سعة) يكون مرتبطاً بالسعة العملية والأخذ بأحدهما للعمل على وفقه، فيكون محصّل جواب الإمام (عليه السلام) أنّه في سعة من جهة الأخذ بكل منهما في مرحلة العمل.

ولذا ذهب عدة من الفقهاء وشرّاح الأحاديث إلى أنّ الرواية من أدلة التخيير بينهما[1]، لا من أدلّة السعة المطلقة التي سيأتي ذكرها.

فظهر أنّ الرواية الشريفة على ما فسّرناها تدل على التخيير بين الفتويين بالمعنى الذي ذكرنا، اللهم إلاّ أن يقال بأنّ هذا التفسير موجب للتخيير التطبيقي في بعض الموارد لا في مطلق الموارد، فإنّه إن كان صادقاً بأنّ أحدهما يأمر بشيء والآخر ينهى عنه، سواء كان الأمر إرشادياً أم مولوياً كما إذا أفتى أحدهما بصحّة معاملة وقال: إفعل، والآخر أفتى بعدم صحّتها وقال: لا تفعل، أو كُلِ السّمك الذي لا فلس له ولا تأكل السمك الذي لا فلس له، ففي مثل هذه الموارد يمكن الحكم بالتخيير بين الفتويين مستنداً إلى هذه الرواية مع هذا التفسير، وأما إذا لم يصدق ذلك، كما إذا أمر أحدهما بعمل والآخر بعمل آخر، مثل ما إذا افتى أحدهما بوجوب القصر والآخر بوجوب الإتمام، ففي مثل هذا المورد لايمكن الحكم بالتخيير، وذلك لأنّه وإن دلّ فتوى كل منهما بالملازمة على النهي عن الآخر، إلاّ أنّ منطوق الرواية لا يشمل مثل هذا المورد، بل يختص بما إذا كان أحدهما مقتضياً للفعل والآخر للترك بالمنطوق لا بالملازمة، ولكن احتمال الاختصاص بصورة الأمر والنهي بعيد، وإن حكمنا بجواز

---

(١) شرح أصول الكافي ١٢/ ٣٣٠، أُصول الفقه (للمظفر) ٢/ ٢١٢، دروس في علم الأُصول ١/ ٤٢٥.

تطبيق أحد الفتويين، فإنّه لا يختص الحكم بما إذا كان المدلول المطابقي لأحدهما أمر والآخر نهي، إذ لا خصوصية لهذا المورد، بل الحكم مجعول من جهة اختلاف الفتويين، فتشمل الرواية ما إذا أمر أحدهما بشيء والآخر أمرَ بشيء آخر.

الاحتمال الرابع: أن يكون المراد من السعة، السعة المطلقة، أي أنّه في سعة من كلا الحكمين فترجع نتيجته إلى القواعد والأُصول، وطبعاً ففي بعض الموارد الأُصول تقتضي السعة وقد تقتضي ـ الضيق، فإنّه لو فُرض إلغاء الأمر والنهي في العقد بالفارسية، كما إذا أمر أحدهما بالعقد بالفارسية والآخر نهى عنه، وفرضنا أنّ المراد بالسعة السعة المطلقة، فيحكم بأنّهما كأن لم يكونا، والأُصول حينئذ توجب الضيق، إذ لو عقد بالفارسية لم يمكنه التصرف فيما انتقل منه ولا فيما انتقل إليه، أي: لا في الثمن ولا في المثمن، لأنّه يحتمل في كلّ منهما أن لا يكون داخلاً في ملكه، إلاّ أنّ هذا الاحتمال بعيد، إذ قوله (عليه السلام): (فهو في سعة) المراد منه السعة العملية، وليس معنى السعة إلغاء الفتويين وتساقطهما.

الاحتمال الخامس: أن يكون المراد من السعة، السعة العملية، أي أنّه إذا قال أحدهما بوجوب شيء والآخر بعدم وجوبه، فإنّ له أن لا يفعل، أو قال أحدهما بصحة معاملة والآخر بعدم صحّتها فإنّه يجوز له ترتيب آثار الصحة وهكذا، وهذا نظير أصالة الحل، إلاّ أنّه يبقى الكلام فيما إذا أفتى أحدهما بوجوب شيء والآخر بوجوب شيء آخر، حيث لا يتصور في هذا المورد سعة، والأُصول تقتضي الضيق، اللهم إلاّ أن يقال بأن هذا المورد ليس من قبيل الأمر والنهي، وطبعاً ليس مشمولاً للرواية، وقاعدة الاشتغال تأتي غالباً فيما إذا أمر أحدهما بشيء والآخر بشيء آخر.

وهذا الاحتمال وإن كان موجوداً في المقام، إلاّ أنّ أظهر الاحتمالات هو الاحتمال الثالث وهو التطبيق العملي على رأي كلٍّ منهما.

الوجه السابع: من وجوه التخيير ما يُستفاد من بعض كلمات المحقق الاصبهاني، فقد ذكر في كتاب الاجتهاد والتقليد ما يمكن أن يُستفاد منه أنّه هو الوجه للقول بالتخيير، حيث ذكر (حجية فتوى المجتهد على المقلد إما من باب الطريقية أو من باب الموضوعية، فإن كان من باب الطريقية فالصحيح منها كون فتوى المجتهد منجّزةً للواقع على تقدير الإصابة ومعذّرة عنه على تقدير الخطأ، ومع فرض التعارض لا معنى لمنجّزية كل منهما؛ لعدم احتمال الإصابة في كليهما، فالتعذير غير متحقق إلاّ في أحداهما. لكن كون كلّ منهما معذّرة ومبرئة للذمة ومسقطة لعقاب الواقع لا مانع منه، بل لابدّ من القول به هنا، للإجماع وغيره على عدم تساقط الفتويين ـ إلى أن يقول ـ بل قد مرّ منا سابقاً أنّ هذا المعنى بعد فرض معقوليته لا مانع من استفادته من نفس دليل الحجية، لأنّ التعارض يمنع عن تصديق دليل الحجية من حيث المنجزية في الطريقين للواقع حيث لا واقع في الاثنين، ولا يمنع عن تصديقه من حيث المعذرية لكل منهما وكونه مبرئاً للذمّة)[1].

ومحصّل هذا الوجه أنّه لو أفتى أحد بوجوب القصر والآخر بوجوب الإتمام مثلاً، فهنا أدلة حجية رأي المفتي مرجعها إلى المنجّزية والمعذرية، أما المنجزية في المثال، فهي معقولة، إذ المفروض وجود فتوىً مخالفة معارضة ولا يمكن أن يكون كل منهما منجّزاً، نعم المنجّزية المعقولة هي منجزية إحداهما، ونحن نضيف بأنّ المعيّن منها ترجيح بلا مرجح، وغير المعيّن لا واقع له. وأمّا المعذرية بمعنى أنّها مُبرئة للذمة ومسقِطة لعقاب الواقع، فلا مانع منها لكل من الفتويين المتعارضتين، إذ لا منافاة بين معذّريّتهما لأنّه يُحتمل أن تكون كلّ منهما مخالفة للواقع.

---

(١) الاجتهاد والتقليد ١٤٨ ـ ١٤٩.

ويمكن القول في قبال هذا الوجه، بـأن الحجّيـة المجعولـة للطـرق إنّـما تُجعـل بلحاظ جهة كاشفيّتها، غاية الأمر في المورد المناسب تكون منجّزة كما تكون معـذّرة في مورد آخر بالمناسبة، فالمجعول هـي حيثيّـة الكاشـفية، والتنجيـز والتعـذير مـن آثـار الكاشفية وبحسب مناسبة المورد، وعليه فالكاشف الذي تكون مثبتاته حجة إذا عُلـم بأنّ أحد الكاشفين خطأ فإنّه لا يمكن أن يكون كلّ منهما منجّزاً، إذ لازم أحدهما عدم وجوب الإتمام ولازم الآخر عـدم وجـوب القصـر، ولا يمكـن التعبّـد بالنقيضـين فيتساقطان من هذه الحيثية الكاشفية ولا تكون مثبتاتهما حجة، فلا وجه للتفكيك بـين المنجّزية والمعذّرية.

ومع قطع النظر عن ذلك، وعلى فـرض التسـليم بـأنّ المجعـول هـو المنجزيـة والمعذرية، فإنما قال المحقق: (لا معنى لمنجزية كل منهما) من جهة أن التنجيز إنّما يكون بملاحظة إصابة الواقع، وبما أنّهـما متعارضـان فإنّـه لا تنجيـز في البـين، إلاّ أنّ ترتّـب التنجيز غير متوقف على إحراز اصابة الواقع، بل يكفي في ترتب التنجيز إحتمال إصابة الواقع، أي أنّه على تقدير الإصابة يكون منجّزاً، ولا ريب أنّ المقلّد يحتمل الإصـابة في كلٍّ منهما، ولكن واقع استحقاق العقوبة بحيث يكون مخالفته موجباً للعقوبة، في المقام غير موجود.

وأمّا المعذّرية التي ذهب المحقق إلى وجودهـا في المقـام، فـلا يمكـن المسـاعدة عليه، إذ لو علم إجمالاً بخطأ أحدهما فطبعاً لا يكـون أحـدهما معـذّراً، كـما أنّـه يعلـم بصواب أحدهما في المثال، فإنّه إمّا يجب القصر أو الاتمام وإمّا يجب الظهر أو الجمعـة، فلا يمكن أن يكون كلاهما معذّراً، إذ المعذرية إنّما تكون على تقدير الخطأ، ومع العلـم بصواب أحدهما كيف يكونا معذّريْن، مضافاً إلى أنّ هذا لا يوجب التخيـير في بعـض الموارد، فلو أفتى أحدهما بوجوب شيء والآخر بعدم وجوبه، فهنا لا يمكن القول بأنه

لا معنى لمنجّزيّتهما ولا مانع من معـذّريّتهما، إذ الوجـوب يُعقـل أن يكـون منجّـزاً في صورة إصابته للواقع، وأمّا منجّزية من يقول بعدم الوجوب فهو أمر غير معقـول، إذ غير الواجب لا تنجيز له، وإنّما يتصور في حقّـه التعـذير، وبـما أنّ الجمـع بـين المنجّـز والمعذّر لا يمكن ـ أي: لا يمكن أن يكون هذا الشيء منجّزاً ومع ذلك يكون معذّراً ـ فطبعاً يتساقطان، وليس نتيجةُ ذلك التخيير كما ذهب اليه المحقق.

وقد أجاب السيد الخوئي بنوع من الجواب عليه(١).

هذا تمام الكلام في الوجوه التـي اسـتدل بهـا عـلى التخيـير، الأخـذيّ منـه أو التطبيقي، وظهر أنّ أحسن الوجوه للاستدلال هي موثقة سماعة.

يبقى الكلام في انه إذا لم نقل بتمامية هذه الأدلة، فماذا يمكن أن يقال؟

الاحتمال الثاني في المسألة الأُولى:

هو الأخذ بأحوط القولين، وهذا ما ذهب إليه بعض الأكابر، فقد ذكره السـيّد الخوئي في تعليقته على العـروة الـوثقى(٢)، وفي قبـال هـذا الاحـتمال يوجـد احـتمالان آخران:

الاحتمال الأوّل: الاحتياط المطلق.

والاحتمال الثاني: إجراء الأُصول المرخّصة فيما إذا لم يكن مانع من اجرائها.

وقبل الشروع في البحث لابدّ من القول بأنّ التعبير بالأخذ بأحوط القولين فيه مسامحة، والأنسب أن يُعبّر بالأخذ بالأحوط بين القولين أو الأحوط النسبي، إذ مراده من هذا التعبير لزوم الاحتياط في موردين:

---

(١) التنقيح للسيد الخوئي ١/ ١٢٤.

(٢) كتاب الحج (السيّد الخوئي): ١/ ٣٣٤ هذا ولم نر مَنْ كتب تقريرات بحثه أنّه تصدى لهذا وأنّه ما وجه ذلك.

المورد الأوّل: ما إذا أفتى أحدهما بالوجوب، والآخر بعدم الوجوب، فهنا يمكن القول بأن الأحوط هو الوجوب.

المورد الثاني: ما إذا أفتى أحدهما بوجوب شيء والآخر بوجوب شيء آخر، كما إذا أفتى أحدهما بوجوب القصر والآخر بوجوب الإتمام، فهنا لا يكون أحدهما أحوط بالنسبة إلى الآخر، ومراده من الأخذ بأحوط القولين هو الأخذ بالاحتياط بين القولين، فلا بدّ أن يأخذ بالوجوب في المورد الأوّل، وبالوجوبين في المورد الثاني، فالمراد هو الاحتياط النسبي في قبال الاحتياط المطلق، ولا بأس بالقول بأنّ البحث إنّما يقع فيما إذا لم يكن للمقلّد علم اجمالي بصحّة أحد القولين، فإنّه لو كان له علم إجمالي خارجي بصحة أحد القولين، فلا إشكال في لزوم الأخذ بهما في المورد الثاني، كما إذا علم بوجوب صلاة الظهر أو الجمعة، فإن هذا العلم سبب ومنجّز للاتيان بكليهما، أمّا إذا كان له علم اجمالي وكانت دائرته أوسع من الفتويين، كما إذا أفتى أحدهما بذبح شاة والآخر بذبح بقرة، وكان في المسألة قول آخر وهو نحر الابل، فلا يقتضي العلم الإجمالي الاحتياط بين القولين، ولابدّ من التماس دليل آخر للاحتياط، كما أن العلم الإجمالي لا يقتضي الاحتياط فيما إذا أفتى أحدهما بالوجوب والآخر بالاستحباب أو بالجواز.

فظهر بأنّه لو كان للمقلّد علم إجمالي خارجي بصحّة أحد القولين فإنّ هذه الصورة تكون خارجة عن محلّ البحث، وفي حكم هذه الصورة ما إذا نفى كلّ منهما الثالث، كما إذا أفتى كلّ منهما بوجوب صلاة تتّصفُ بخصوصيات معيّنة، إلاّ أنّ أحدهما يقول بأن الأقوى هي الجمعة والآخر يقول إنّ الأقوى هي الظهر، فإن إفتاءهما بوجوب صلاة متّصفة بخصوصيات في قوة العلم الإجمالي للمقلّد، وذلك لأن الحجة الإجمالية كالعلم الإجمالي، ففي المورد الثاني يجب الاحتياط، حيث أفتيا

بوجوب صلاة متصفة بخصوصيات، إلاّ أنّ هذا الاحتياط مستند إلى الحجّة الإجمالية وإفتائهما بذلك.

وبعد ما ظهر خروج مورد العلم الإجمالي وما في حكمه من الحجة الإجمالية من البحث، نبحث هنا في جهتين:

الجهة الأُولى: في أنّه هل يكون هناك مانع من جريان الأصل المرخّص في المقام أو لا؟ مع قطع النظر عن بعض المباني التي توجب الاحتياط من جهة نفس الفتويين، أي أنّ الموانع التي ذكروها لإجراء الأُصول المرخّصة قبل الفحص هل توجب الاحتياط في المقام أو لا؟ فإنْ قلنا بأنّ الموانع موجودة وتامة فطبعاً هذه الموانع تقتضي الاحتياط المطلق في مورد الاختلاف بين تخالف المجتهدين.

والموانع من إجراء الأُصول المرخّصة قبل الفحص هي أمور أربعة:

الأمر الأوّل: العلم الإجمالي بوجود أحكام إلزامية في الشريعة المقدسة، وهذا العلم الإجمالي طبعاً يكون مانعاً من إجراء الأصل المرخّص قبل الفحص.

الأمر الثاني: احتمال وجود أحكام إلزامية، فإنّ احتمال ذلك قبل الفحص منجّز عقلائي.

الأمر الثالث: أدلّة لزوم التعلّم فإنّ هذه الأدلة تنجّز الحجج الواقعية أو الأحكام.

الأمر الرابع: وجود حجج في معرض الوصول، فإنّ هذه الحجج تُنجّز إما احتمال التكليف أو أدلة التعلّم.

والبحث في أنّ هذه الأمور الأربعة التي تُعدّ من موانع إجراء الأُصول المرخّصة قبل الفحص، هل تقتضي الاحتياط في المقام أو لا؟ ومن الواضح أنّا لو قلنا

باقتضائها للاحتياط فطبعاً تقتضي الاحتياط بالنسبة إلى كلا الموردين، ومجرّد احتمال الوجوب يكون كافياً للزوم الاحتياط في الموردين.

ويمكن المناقشة في جميع الأمور في المقام.

أمّا العلم الإجمالي، فلأنّ العلم الإجمالي الذي يحصل للمقلد بوجود أحكام إلزامية لا يكون مانعاً من إجراء الأُصول المرخّصة في المقام، فإنّه وإن كان هذا العلم الإجمالي مانعاً من الأُصول المرخّصة في دليل الانسداد وأشباهه إلاّ أنّ هذا العلم الإجمالي لا يكون مانعاً في المقام، وذلك لكثرة موارد توافق المجتهدين في الأحكام الإلزامية، كما أنّه يكون بينهما الخلاف في الأحكام الإلزامية، وبما أنّ موارد اتّفاقهما كثيرة في الأحكام الإلزامية وليس عدد المعلوم بالإجمال بأكثر من موارد الاتفاق، بل أقلّ منها، فطبعاً ينحل العلم الإجمالي ولا يكون له أثر، فإنّه لو قامت الحجّة على العدد المعلوم بالإجمال فإنّه يسقط العلم الإجمالي حكماً، كما إذا علم بنجاسة إناءين من هذه العشرة، وقامت البينة بنجاسة إناءين معيّنين منها، نعم إذا فرضنا أنّ عدد المعلوم بالإجمال أكثر، وخرّجنا منه موارد العلم الإجمالي التي تحصل للمقلّد وتوجب الاحتياط، وكذا الحجّة الإجمالية، ولم تكن الشبهة من الشبهة المحصورة، فإنّه لابدّ له من الاحتياط، إلاّ أنّ هذا غير التمسك بالعلم الإجمالي الكبير، ولا يحصل لجميع الأفراد، ولا سيما بعد إخراج موارد العلم الإجمالي والحجة الإجمالية التي توجب الاحتياط.

وأمّا الاحتياط قبل الفحص بتقريب أنّا نعلم بالعلم التفصيلي بالاختلاف بينهما، فوجود قولهما كأنّه لم يكن، وليس قول أيّ منهما بحجة في موارد الاختلاف، وبما أنّا لم نفحص في الأدلة فإنّه يكون الاحتمال قبل الفحص منجّزاً، فهذا أيضاً غير صحيح في المقام، وذلك لأنّ وزان الفتويين المتعارضتين وزان الخبرين المتعارضين

بالنسبة إلى المجتهد، فكما لا نقول في الخبرين المتعارضين المتساقطين بأنّ الاحتمال قبل الفحص مانع من إجراء الأُصول المرخّصة ـ إذ لم يقل أحد بذلك ـ فكذلك لا يمكن القول بأن الاحتمال منجّز؛ لأنّ الفحص الذي كان على المقلد قد تحقق بفحصه لفتوى المجتهدَيْن وقولهما دليل بالنسبة إليه، فيرى في عدد من الموارد التوافق بينهما، فهنا قام الدليل بالنسبة إليه، وفي موارد الاختلاف يتعارضان ويتساقطان، فما هو المانع من إجراء الأُصول المرخّصة؟

وأمّا أدلة وجوب التعلم، بناءً على أنّها منجّزة للحجج المرتبطة بالأحكام الإلزامية، فيجب على المقلّد أن يراجع الحجج المرتبطة بالأحكام الإلزامية ولا يمكنه إجراء الأُصول المرخّصة بسبب هذه الأدلة.

وهذا أيضاً غير صحيح في المقام، إذ المفروض أنّه لا يمكن له تعلّم تلك الحجج بلا واسطة، نعم يمكنه التعلم مع الواسطة، وهو الرجوع إلى الفقيه، وقد تعلّم مؤدّيات تلك الحجج بسبب فتاويهما المتفقة عليها، ولا يمكنه التعلّم في موارد الاختلاف، إذ المفروض أنّ طريق الوصول إلى تلك الحجج منحصر بالنسبة إليه على المجتهديْن المتساوييْن، وأمّا الحجج في معرض الوصول، فمع قطع النظر عن أنّ الاحتمال قبل الفحص لا يكون موجباً للاحتياط في المقام، فهذا أيضاً لا يوجب الاحتياط، إذ أنّ هذا القسم من الحجج ليس في معرض الوصول بالنسبة إليه، إذ أنّ طريق وصولها بالنسبة إليه منحصرـ بقول المجتهدَيْن، والمفروض أنّهما متعارضان وطبعاً يتساقطان، وعليه فإنّ هذه الأُمور لا تكون مانعة من إجراء الأُصول المرخّصة في المقام، حتى يقال بوجوب الاحتياط من أجلها.

الجهة الثانية: في أنّه هل يمكن إثبات لزوم الاحتياط من نفس الفتويين بالتمسك بالمباني التي تقدمت في مبحث تعارض الأدلّة الشرعية، فإنّا ذكرنا هذه المباني

هناك، وإنّما ذُكرت هذه المباني من أجل نفي الثالث، ونحن قد ناقشنا في هذه المباني في ذلك المبحث، وبيّنا ضعفها وأنّه لا يمكن التمسك بها لنفي الثالث في الخبرين المتعارضين، إلاّ أنّه ربما يتوهّم مُتوهّم بأنّ بعض تلك المباني ربما يقتضي الاحتياط بين القولين، فلذا نتعرض لها حتّى نرى بأنّ هذه المباني على فرض تماميتها ماذا تقتضي، هل تقتضي الاحتياط بين القولين في الموردين أو في المورد الثاني فقط؟ فإنّا قد قسّمنا الاحتياط بين القولين بالموردين:

أحدهما: أن يكون أحد الحكمين مشتملاً على الحكم التضيّقي والآخر على التوسعة، كأن يفتي أحدهما بالوجوب والآخر بالاباحة، أو يُفتي أحد بجزئيّة شيء أو شرطية شيء، والآخر يُفتي بعدم جزئيّته أو شرطيّته، وهكذا بالنسبة إلى العقود والإيقاعات.

ثانيهما: أن يكون كلّ منهما مشتملاً على حكم، كما لو قال أحدهما بوجوب القصر والآخر بوجوب الإتمام، ولم يكن للمقلّد علم إجمالي خارجي بوجوب أحدهما، وإلاّ لخرج عن مورد البحث، وتوجد هنا عدّة مبان ذكرنا حقيقتها في أوائل مبحث تعارض الأدلة الشرعية، وبهذه المباني يُنفى الثالث.

والكلام فعلاً في أنّ هذه المباني على فرض صحّتها، هل تقتضي- صحّة القول بالاحتياط بين القولين في كلا الموردين، أو أنّها على فرض صحّتها تقتضي الاحتياط في المورد الثاني فقط؟

المبنى الأوّل: ما ذهب إليه المحقّق الخراساني من أنّ مقتضى الأصل في المتعارضين حجية أحدهما الانتزاعي[1]، وهذا المبنى على فرض صحّته وتماميّته إنّما

---

(١) انظر: كفاية الاصول: ٤٣٩، ٤٤٠، ٤٤٩.

يقتضي الاحتياط في المورد الثاني فقط، إذ المفروض أنّ كليهما تنجيزي، وأمّا إذا كان أحدهما على نحو التوسعة والآخر على نحو التضييق، كما إذا قال أحدهما بالوجوب والآخر بالإباحة أو الاستحباب فهذا المبنى لا يقتضي الاحتياط، إذ لا يترتّب الأثر على حجية أحدهما، وهذا نظير العلم الإجمالي بالوجوب أو الإباحة، فكما لا أثر لهذا العلم الإجمالي، فإنّه لا أثر لمثل هاتين الفتويين.

المبنى الثاني: التفسير الذي نحن ذكرناه لكلام المحقق الخراساني من أنّ كلّ واحد منهما حجة بشرط أن لا يكون هو المخالف للواقع، إذ المفروض أن العلم الإجمالي يقول بمخالفة أحدهما للواقع، وهذا أيضاً يقتضي الاحتياط في المورد الثاني وفيما إذا قال أحدهما بوجوب شيء والآخر بوجوب شيء آخر، إذ هذا من اشتباه الحجّة باللاحجة، وفي اشتباه الحجة باللاحجة إنما يترتب الأثر فيما إذا كانا تنجيزيين، أي لابدّ من إتيانهما أو تركهما، وأمّا إذا كان أحدهما تنجيزيّاً والآخر غير تنجيزي، كما إذا قال أحدهما بالوجوب والآخر بالإباحة، فهنا لا يترتب أثر على اشتباه الحجة باللاحجة، إذ الحجية بالنسبة لأحدهما على نحو المعذّرية وبالنسبة للآخر على نحو المنجّزية، واشتباه حجة المعذّر بحجة المنجّز لا أثر له، ونتيجةً لذلك لا يحصل العلم بالتنجيز.

المبنى الثالث: أن يكون كلّ منهما حجة بشرط أن يكون الآخر مخالفاً للواقع، والكلام في هذا المبنى هو الكلام في المبنى الثاني، إذ بها أنّه يعلم بأنّ أحدهما مخالف للواقع فنتيجة ذلك يكون أحدهما حجة، فلو كان كلاهما إلزاميّين فإنّه يترتب الأثر، وأمّا إذا كان أحدهما إلزامياً والآخر غير إلزامي فلا يترتّب الأثر.

المبنى الرابع: ماسلكه المحقّق النائيني، وهو أنّا ننفي الثالث بالدلالة الالتزامية في الحدود التي لا يكون تناف بينهما في المدلول المطابقي[1]، وهذا المبنى لا ينتج إلاّ ما ذكرنا في المباني السابقة، أي: أنّه على فرض التمامية يقتضي الاحتياط فيما إذا كانا إلزاميّين، وأمّا إذا كان أحدهما إلزامياً والآخر غير إلزاميّ فلا يجب الاحتياط.

وتوضيح ذلك: أنّ من يقول بذبح الشاة مثلاً يقول بعدم وجوب ذبح البقرة وبعدم وجوب نحر الإبل، ومن يقول بوجوب ذبح البقرة يقول بعدم وجوب ذبح الشاة ونحر الإبل، وهما يتساقطان في مورد التنافي، وأمّا الدلالة الالتزامية فيما وراء حدود التنافي فهي حجّة على هذا المبنى، فبما أنّهما يدلان على نفي الثالث، فلازمه أن يكون أحدهما مطابقاً للواقع، كما إذا قامت البينة على أن الدار لزيد، وقامت البينة على أنّها لعمرو، فان كلاًّ منهما ينفي أن يكون لغير عمرو وزيد بالدلالة الالتزامية، وهما يتساقطان في مدلولهما المطابقي من جهة التنافي ، فقولهما حجة بالنسبة إلى سائر الأفراد، وأنّه ليس لغيرهما، ولازم أن لايكون لغيرهما أن يكون لأحدهما، فهذا في قوة العلم الإجمالي بصحة أحدهما، وفي المقام، فيما إذا كان كلاهما إلزاميّين تكون النتيجة لزوم الاحتياط.

وأمّا إذا قال أحدهما بالوجوب والآخر بعدم الوجوب فصحّة أحدهما لا توجب الاحتياط.

فظهر أنّ جميع هذه المباني على فرض تماميّتها توجب الاحتياط فيما إذا كانا إلزاميّين، وأمّا إذا لم يكونا كذلك بأن يكون أحدهما إلزامياً والآخر غير إلزاميّ، فلا يجب الاحتياط بالاستناد إلى هذه المباني، ونحن قد ناقشنا في ما ذهب إليه المحقّق

(١) فوائد الأُصول: ٤/ ٧٥٥.

النائيني بوجوه في مبحث تعارض الأدلة الشرعية، إلاّ أنه ربـما يقـال بـأن مـن وجـوه المناقشة هناك أنّه ليس الخبر ناظراً إلى الخبر الآخر ولذا لا يُنفى بهـما الثالـث، وأمّـا في المقام ـ أي: الفتويين ـ فكلّ منهما ناظر إلى نفـي الآخـر ونفـي غـيره، إذ حيـنما يكتـب المجتهد في رسالته العملية بأنّه يجب ذبح الشاة، فإنّه ناظر إلى أنّه لا يجب ذبح البقر ولا يجب نحر الإبل، وهكذا المفتي الآخر حينما يُفتي بوجوب ذبـح البقـر، فهـو نـاظر إلى عدم وجوب ذبح الشاة ونحر الإبل، وأوضح من ذلك أنّه قد يكتـب بـأنّ في المسـألة وجوهاً أحسنها الأخير، أو أوسطها الوسط، وعليه فيدلان بالدلالـة الالتزاميـة عـلى نفي الثالث في المقام، ولازم ذلك صحة قول أحدهما فيجب الاحتيـاط، إلاّ أنّـه يقـال بأنّ لوازم المخبَر به وإن كانت حجّة بحسب الميثاق العقلائي، إلاّ أنّه يشترط أن يكون اللازم لازم كلامه، وليس لازم كلامه وكلام الغير، فحينما يقول بوجوب ذبح الشـاة فإنّ لازمه عدم وجوب ذبح البقر ونحر الإبل، وهذا حجّـة، وهكـذا الآخـر، ونفـيُ الثالث إنّما يكون بلازم جزء مدلولهما الالتزامي، ولازم ذلك صحة قول أحدهما، فـلا يمكن الإشكال علينا بأنّه يجب الاحتياط على ما سلكتم فيما إذا كانا إلـزاميّين فكيـف ذهبتم إلى التخيير مطلقاً؟

فظهـر ممّـا ذكرنـا، أنّـه لا وجـه للقـول بأخـذ أحـوط القـولين في المجتهـدين المتساويين، إذ مضافاً إلى عدم تمامية هذه المباني عند القائـل بوجـوب الاخـذ بـأحوط القولين، فإنّ أدلة الاحتياط المطلق لا تشمل المقـام، وعـلى فـرض شـمولها وتماميّتهـا تكون النتيجة هي الحكم بلـزوم الاحتيـاط المطلـق إن أمكـن، وإلاّ فلـه التبعـيض في الاحتياط ولا وجه لاختصاص التبعيض في الاحتياط بقولهما، بل لابدّ له من التبعيض في الاحتياط بالنسبة إلى قولهما وقول غيرهما.

فالحقّ في المسألة هو التخيير فيما إذا أمر أحدهما بشيء والآخر يكون نافياً، إلاّ أنّا قد وسّعنا دائرة المُثبت والنافي بما يشمل الأوامر الاستقلالية والضمنية والارشادية، كما إذا أمر أحدهما بالإتمام والآخر بالقصر، هذا إذا لم يكن للمقلد علم إجمالي أو حجة إجمالية، فإنّ شمول الموثقة ـ التي هي عمدة أدلة التخيير ـ لمورد العلم الإجمالي أو الحجة الإجمالية محلّ تأمّل، إذ الرواية واردة فيما إذا أمرَ أحدهما بشيء والآخر ينهى عنه، وإما إذا أمر أحدهما بشيء والآخر بشيء آخر، فلم يُذكر في الرواية، ولم يأمر الإمام بالسعة فيه، وأقوال القوم لا تشمل موارد العلم الإجمالي، فيحكم في المجتهديْن المتساوييْن بالتخيير في مرحلة التطبيق العملي مطلقاً، إلاّ إذا كان للمقلّد علم أو حجة إجمالية، كما إذا علم إمّا بوجوب القصر أو الإتمام، فيجب على المقلد الاحتياط من جهة العلم الإجمالي.

هذا تمام الكلام في المسألة الأُولى.

المسألة الثانية: إذا كان أحدهما أعلم وكان بينهما اختلافٌ، فما هو وظيفة المقلد؟

فنقول بأنّا ذكرنا في مختلف الطرق المتعارضة، بأنّه لو كان أحدهما ذا مزية بحيث كانت موجبة لصرف الريبة من أحدهما إلى الآخر، فإنّ مقتضى القاعدة هي حجّية قول الأعلم وصاحب المزيّة، ومن المزايا والمرجحات المذكورة: الأعلمية، وفي مسألة الأعلمية أقوال ثلاثة:

القول الأوّل: أنّ الاعلمية مرجح عند التعارض.

القول الثاني: عدم مرجحية الأعلمية عند التعارض.

القول الثالث: أنّ من شرائط حجية الفتوى عدم وجود فتوى من هو أعلم منه، أي أنّه لا تكون فتوى غير الأعلم حجة ما دام هناك أعلم، سواء كان قول غير الأعلم موافقاً أو مخالفاً[١].

ونحن نبحث عن القول الثالث أوّلاً، تقديماً لمرجّحية الأعلمية التي من أجلها طرحنا البحث.

والكلام في أنّه هل لهذا القول دليل أو لا؟ فنقول بأنّ عمدة الأدلة الدالة على حجية رأي المجتهد دليلان:

الأوّل: السيرة.

الثاني: إرجاع الأئمة (عليهم السلام) **إلى الرواة.**

أما السيرة: فبحسب السيرة العقلائية، ليس الأمر بأن يكون قول غير الأعلم بلا قيمة حتى في صورة التوافق مع الأعلم، وذلك لأنّه يرجع إلى أهل الخبرة وإن علم بأنّه مفضول وفي البين من هو أفضل منه إذا لم يعلم بالخلاف، ويجوز للمفضول بحسب بناء العقلاء قبول مَن يرجع إليه وإبداء رأيه له، فإنّه لو كان في البلد أطبّاء، وجاء طبيب أعلم وأرقى منهم، فليس وظيفتهم ترك الأطباء السابقين كما ليس من وظيفة الأطباء أن يغلقوا عياداتهم بوجه الناس، بل لو فعلوا ذلك لحكم عليهم بالسفاهة.

ومورد البحث فعلاً في صورة عدم العلم بالخلاف، وأمّا البحث في صورة العلم بالخلاف فسيأتي إن شاء الله.

---

(١) وقد ذكر الطباطبائي هذه المسألة واحتاط فيها احتياطاً وجوبياً حيث قال: (الأحوط عدم تقليد المفضول حتى في المسألة التي توافق فتواه فتوى الافضل) (العروة الوثقى ١/ ٨).

وامّا الروايات الدالة على إرجاع الأئمة (عليهم السلام) إلى أفراد، فإنّها لا تدلّ على أنّهم كانوا أعلم مَن في زمانهم، بل ربما كان في البين من هـو أفقـه إلاّ أنّـه أرجعـه الإمام (عليه السلام) من أجل أنّ ذلك الفقيه كان من أهل بلده، أو قريب مـن بلـده، وقد استدلّ لذلك بأدلة.

منها: الإجماع، فقد نُسب إلى السيد المرتضـى في الذريعة وإلى المحقـق الثـاني في حاشيته على جهاد الشرائع ادّعاء الإجماع بأنّ فتوى المفضول ليست بحجة مع وجـود الأعلم، فقد قال النجفي: (وأغرب من ذلك الاستناد إلى الاجماع المحكي عن المرتضى في ظاهر الذريعة والمحقق الثاني في صريح حواشي الجهاد من الشـرائع عـلى وجـوب الترافع ابتداءً إلى الافضل وتقليده)[1].

وقال السيّد الحكيم (قدس سره): (كما هو المشهور بـين الأصـحاب، بـل عـن المحقق الثاني الإجماع عليه، وعن ظاهر السـيد في الذريعـة كونـه مـن المسـلّمات عنـد الشيعة)[2]، وقد قال صاحب الجواهر في مقام الـرد (عـلى أنّـه لم نتحقـق الإجمـاع عـن المحقق الثاني)[3] وبما أنّه ليس لدينا حاشيته على الشرائع فلا يمكن لنا نفيه أو إثباته.

وأمّا الذريعة فليس فيها اجماع، فقد قال السيّد المرتضى في الذريعة (ولا شبهة في أنّ هذه الصفات إذا كانت ليست عند المستفتي إلاّ لعالم واحد في البلد لزمه اسـتفتاؤه تعييناً وإن كانت لجماعة هم متساوون كان مخيراً، وإن كـان بعضـهم عنـده أعلـم مـن بعض وأورع أو أدين، فقد اختلفوا فيه، فمنهم من جعله مخيّراً ومنهم مـن أوجـب أن يستفتي المقدّم في العلم والدين وهو أولى لأنّ الثقة به أقرب وأوكـد والأُصـول كلهـا

(١) جواهر الكلام ٤٠/ ٤٥.

(٢) مستمسك العروة: ١/ ٢٦.

(٣) جواهر الكلام ٤٠/ ٤٥.

شاهدة على ذلك)[1] والظاهر أنّ السيّد المرتضى لم يدّعِ الإجماع، بل نقل الخلاف فيما إذا كان بعضهم أعلم وأورع لا الاعلمية فقط، ومن لاحظ عبارة المحقق في المعارج ولاحظ المعالم يعرف بأن ضمّ الأورعيّة إلى الأعلميّة له خصوصية، والسيد المرتضى في هذه العبارة يقول بأنّ الاستفتاء من الأعلم الأورع أولى وأنسب مع الأُصول، وحيث ان صاحب الجواهر لم يراجع الذريعة أجاب عنه بأنّ: (اجماع المرتضى مبنيّ على مسألة تقليد المفضول في الإمامة العظمى مع وجود الأفضل، وهو غير ما نحن فيه ...)[2].

ويمكن القول بأنّ كلام السيد المرتضى إنّما هو في صورة العلم بالاختلاف، وإن لم يصرّح هو بذلك في كلامه، والشاهد على ذلك أنّ في ذكر مثل هذه العبارة من المتأخّرين كالمحقق الثاني وصاحب المعالم قد صرّحوا بأنّ الأعلمية إنّما تكون وتُشترط في صورة العلم بالخلاف.

ومن الأدلة التي استدل بها لعدم حجية فتوى المفضول مع وجود الأفضل، عهد أمير المؤمنين (عليه السلام) إلى مالك الأشتر، ففي نهج البلاغة: (اختر للحكم بين الناس أفضل رعيّتك في نفسك ممن لا تضيق به الأُمور ...)[3] بتقريب أنّ الرواية وإن كانت واردة في القاضي إلاّ أنّه إذا كانت الأعلمية شرطاً في القاضي فيكون شرطاً في المجتهد بالأولوية، ولكن الظاهر من الرواية أنّه ليس المراد من الأفضلية، الأعلمية، بل المراد من هو أكثر فضلاً من جهة الأُمور النفسانية، وقد أوضح الإمام (عليه السلام) ذلك بقوله: (ممن لا تضيق به الأُمور ولا تمحكه الخصوم، ولا يتمادى في

---

(١) الذريعة إلى اصول الشريعة ٢/ ٨٠١.

(٢) جواهر الكلام ٤٠/ ٤٥ ـ ٤٦.

(٣) نهج البلاغة (تحقيق صالح): ٤٣٤، خطب الامام (عليه السلام).

الزلة)[1]، وقد نقل النعمان هذه الرواية في دعائم الاسلام ـ على ما في المستدرك ـ كما يلي: (فاختر للقضاء بين الناس أفضل رعيّتك في نفسك وأجْمعهم للعلم والحلم والورع، ممن لا تضيق به الأُمور ...)[2] فربما يتوهم من هذا النقل أنّه يُشترط الأعلمية، إلاّ أنّ هذا التوهّم في غير محله فإنّ المراد أن يكون جامعاً لهذه الثلاثة بحيث لا يكون في الناس من هو مثله في الجامعية لهذه الأُمور الثلاثة.

وبعبارة أُخرى: فالمعنى: إختر للقضاء من يكون أكثر معدّلاً لهذه الأُمور الثلاثة، لا أن يكون معدّله في كل واحد منها أكثر من غيره، مضافاً إلى أنّ كتاب دعائم الاسلام هو للقاضي نعمان الإسماعيلي ولا اعتبار به، وإنْ قيل بأنّه من الإمامية.

وعهده (عليه السلام) إلى مالك الأشتر في نهج البلاغة لا يمكن رميه بالإرسال، وذلك لأن الشيخ الطوسي له سند معتبر في الفهرست إلى أصبغ بن نباته بالنسبة إلى عهده (عليه السلام) لمالك الأشتر[3]، فخصوص هذه الرواية معتبرة سنداً.

ومن الروايات التي استدل بها لاشتراط الأعلمية في المجتهد، ما ورد في نهج البلاغة أيضاً: (إنّ أولى الناس بالأنبياء أعلمهم بما جاءوا به، ثم تلا ﴿**إِنَّ أَوْلَى النَّاسِ بِإِبْرَاهِيمَ لَلَّذِينَ اتَّبَعُوهُ وَهَذَا النَّبِيُّ وَالَّذِينَ آمَنُوا**﴾)[4]، والظاهر أن الصحيح (أعملهم) لا (أعلمهم) كما ذكر ذلك ابن أبي الحديد في شرحه لنهج البلاغة[5]، وذلك بمناسبة أنّ أولى الناس بابراهيم للذين اتبعوه، وكذا بمناسبة قول أمير المؤمنين (عليه السلام):

---

(١) المصدر نفسه.

(٢) مستدرك الوسائل ١٣/ ١٥١.

(٣) الفهرست: ٨٥.

(٤) نهج البلاغة (تحقيق صالح): ٤٨٤.

(٥) شرح نهج البلاغة لابن أبي الحديد ١٨/ ٢٥٢.

(إنّ وليّ محمد (صلى الله عليه وآله) من أطاع الله وإن بَعُدت لحُمته، وإنّ عدوّ محمد (صلى الله عليه وآله) مَن عصى الله وإن قربت لحمته)[1]، مضافاً إلى أنّ هذا مبتن على أن يكون هذا من باب إيكال منصب الفتوى من ناحية الائمة (عليهم السلام)، وأمّا إذا قلنا بأنّ الرجوع إلى المجتهدين من باب الرجوع إلى أهل الخبرة لا تكون الأعلمية شرطاً.

وقد استدل أيضاً بروايات أُخرى للمقام، منها ما في عيون المعجزات وفي البحار، والحديث طويل: (لمّا قُبض الرضا (عليه السلام) كان سنّ أبي جعفر (عليه السلام)نحو سبع سنين ـ إلى أن يقول ـ دخل عبد الله بن موسى على خلاف الحق فقال الإمام الجواد (عليه السلام) لا إله الله يا عمّ! عظيم عند الله أن تقف غداً بين يديه فيقول لك: لم تفتي في عبادي بما لم تعلم وفي الأُمّة من هو أعلم منك)[2] بتقريب أنّ الرواية تدل على أمرين: الأوّل: عدم جواز الإفتاء عن غير علم. والثاني: عدم جواز الإفتاء مع وجود الأعلم، إلاّ أنّ هذه الرواية مخدوشة من جهات:

الجهة الأُولى: أنّ هذا الكتاب مجهولُ المؤلّف، فقد ذكر المحدّث النوري أنّه نسب بعضٌ هذا الكتابَ إلى السيد المرتضى كالسيد هاشم البحراني[3]، واحتمله الشيخ المجلسي في البحار، واستظهر هو نفسه بأنْ يكون الكتاب للشيخ الجليل حسين بن عبد الوهاب، ـ حسب تعبيره ـ الذي كان معاصراً للسيدين، وقد صرّح في مواضع من

---

(١) نهج البلاغة (تحقيق صالح): ٤٨٤.

(٢) عيون المعجزات: ١٠٩، بحار الأنوار: ٥٠/ ٩٩ ـ ١٠٠.

(٣) انظر: مستدرك الوسائل ٣/ ٢٥٢، ٨/ ٢٩٦، خاتمة المستدرك ١/ ١٦٦، مدينة المعاجز ١/ ٤١.

هذا الكتاب بأنّه مؤلّفه[1]، وفي الكتاب شواهد على أنّه ليس الكتاب للسيد المرتضى، إذ ذكر فيه روايات لا توافق مسلك السيد المرتضى. والمحدّث النوري وإن عبّر بالشيخ الجليل، إلاّ أنّا لا نعرف أنّه مَن هو، فهو إمّا مجهول المؤلف، أو غير معتبر من جهة عدم ثبوت وثاقته، إذ ليس له ترجمة.

الجهة الثانية: أنّ نفس هذه الرواية منقولة في الاختصاص المنسوب إلى المفيد ـ على ما في البحار كما يلي: ـ عن علي بن إبراهيم عن أبيه عن أبي جعفر (عليه السلام) أنّه قال لعمّه عبدالله بن موسى: (اتّقِ الله اتّقِ الله إنّه لعظيم أن تقف يوم القيامة بين يدي الله عز وجل فيقول لك لِمَ أفتيت الناس بما لا تعلم؟)[2] وليس فيه جملة (ومن هو أعلم منك)، هذا مع قطع النظر عما نقل عن المناقب ـ على ما في البحار[3] ما يشبه هذه الرواية عن الجلاء والشفاء، وليس فيه أيّ من الجملتين، بل الإمام (عليه السلام) أجاب بجواب، ويُحتمل أن تكون هذه الرواية ملخّصة.

الجهة الثالثة: أنّه مع الغض عما ذكر وعن إرسال الرواية، فإنّ معنى الرواية: لِمَ تُفتي بما لا تعلم وفي الأُمّة عالم، إذ أفعل التفضيل قد يأتي ويُستعمل في أصل تقوم المبدأ بالذات، لا للأفضلية وذلك لمناسبة المقام، إذ المفروض أنّه أفتى بغير علم.

ومن الروايات التي استدل بها على اشتراط الحجية بالأعلمية، ما في البحار نقلاً عن الاختصاص المنسوب إلى المفيد بلا سند قال رسول الله (صلى الله عليه وآله): (من تعلّم علماً ليُماري به السفهاء أو ليباهي به العلماء، أو يصرف به الناس إلى نفسه يقول:

---

(١) انظر: بحار الأنوار ٦٠/ ٩٠.

(٢) بحار الأنوار: ٥٠/ ٨٥.

(٣) المصدر نفسه: ٩٠ ـ ٩١.

أنا رئيسكم، فليتبوّأ مقعده من النار، إنّ الرئاسة لا تصلح إلاّ لأهلها، فمن دعا الناس إلى نفسه وفيهم من هو أعلم منه لم ينظر الله إليه يوم القيامة)[١].

ومحلّ الاستشهاد، قوله (صلى الله عليه وآله): (فمن دعا الناس...) وهذه الجملة منقولة من تحف العقول ـ على مافي البحار (قال (عليه السلام) من دعى الناس إلى نفسه وفيهم من هو اعلم منه فهو مبتدع ضال)[٢]، وفي فقه الرضا (عليه السلام) ـ على ما في المستدرك: (وأروي من دعا الناس إلى نفسه...)[٣]، فلهذه الرواية مصادر ثلاثة، أمّا الاختصاص فغير ثابت كونه للمفيد مضافاً إلى إرسالها، وأمّا تحف العقول فهو مجهول المؤلف، مضافاً إلى الإرسال، وفقه الرضا (عليه السلام) ملحق بهما، فالمناقشة الأُولى أنّها لاسند لها.

المناقشة الثانية: أنّه مع قطع النظر عن السند، فإنّ ظاهر الرواية أنّها ترتبط بالزعامة والرئاسة وليس بالإفتاء، فمن الممكن أن تكون الأعلمية شرطاً للزعامة والرئاسة، والشاهد على ذلك وجود روايات شبيهة بهذه الرواية، والأمر فيها واضح، وأنّ هذا الشرط يرتبط بالزعامة، ففي كتاب الغيبة للنعماني ـ على ما في المستدرك ـ عن الإمام الصادق (عليه السلام): (من خرج يدعو الناس وفيهم من هو أفضل منه فهو ضال مبتدع، ومن ادّعى الإمامة وهو ليس بإمام فهو كافر)[٤]، وفي المستدرك أيضاً، عن العياشي، عن الإمام الصادق(عليه السلام) عن أبيه (عليه السلام): (قال: من ضرب الناس بسيفه ودعاهم الى نفسه، وفي المسلمين من هو أعلم منه، فهو ضالّ متكلف)،

---

(١) المصدر السابق: ٢/ ١١٠.

(٢) المصدر نفسه: ٢/ ٣٠٨.

(٣) مستدرك الوسائل: ١١/ ٢٩ ـ ٣٠.

(٤) مستدرك الوسائل: ١١/ ٢٩.

قاله لعمرو بن عبيد حيث سأله أن يبايع عبد الله بن الحسن[١]، وفي المستدرك أيضاً نقلاً عن كتاب البرهان[٢]، نظير هذه الروايات.

فظهر أنّ الاستدلال بهذه الرواية في غاية الضعف، كما أنّ القول باشتراط الأعلميّة بحيث لا يكون قول غير الأعلم حجة، مع وجود الأعلم ضعيف جداً، ولا وجه للاحتياط الوجوبي، كما ذهب إليه السيد الطباطبائي في العروة.

القول الثاني في الأعلمية: أنّ الأعلمية مرجّح عند التعارض، وهذه المسألة، أي: مسألة مرجحية الأعلمية محل اختلاف بين القوم، وقد أشرنا إلى عبارة الذريعة حيث قال السيد المرتضى: (إن كان بعضهم عنده أعلم من بعض وأورع أو أدين فقد اختلفوا فيه فمنهم من جعله مخيراً ومنهم من أوجب أن يستفتي المقدَّم في العلم والدين)[٣]، فنرى بأنّ بعضهم يرى أنّ الأعلمية منضمة إلى الأورعية توجب تقديمه، لا مجرد الأعلمية، والمحقّق يطرح المسأله في المعارج هكذا، ثم بعد ذلك ذكر بأنّه لو كان أعلم ولم يكن أورع أيضاً فإنّه تكون الأعلمية مرجّحاً، إلاّ أنّ الأولى هو الأعلمية منضمّة إلى الأورعية، وهكذا في المعالم، وهذا شاهد على أنّ نظر السيد وأمثاله الى الروايات التي ذُكر فيها الأعلمية والأورعية.

والمشهور بين علمائنا مرجّحية الأعلمية حتى نُقل عن الشهيد الثاني بأنّه (لا نعلم في ذلك خلافاً)، وكذا نُقل عن الحنفية والمالكية وأكثر الشافعية وأحمد وطائفة من فقهاء العامة مرجّحية الأعلمية، ونُقل عن بعضهم عدم مرجّحية الأعلمية، وكذا نُقل عن بعض المتأخّرين من الشهيد الثاني أنّه يجوز تقليد غير الأعلم في موارد

(١) مستدرك الوسائل: ١١/ ٢٩.

(٢) المصدر نفسه: ٣٠.

(٣) تقدّم تخريجها آنفاً.

الخلاف، وهذا ما ذهب إليه النراقي في المناهج وصاحب الفصول وصاحب أنوار الفقاهة، والبحث عن أدلة الطرفين مفصّل، ونحن نذكر أدلة القائلين بمرجّحية الأعلمية عند التعارض بنحو يُظهِر وجهةَ نظرنا بالنسبة إلى أدلة القائلين بعدم مرجّحيتها، فنقول بأنّ الحق أنّ الأعلمية تكون مرجّحاً عند التعارض، ونذكر في وجه ذلك أدلة ثلاثة:

الدليل الأوّل: بناء العقلاء، فإنّا ذكرنا سابقاً بأنّ في كل طريقين متعارضين، فإنّ بناء العقلاء على أنّه إذا كان أحدهما ذا مزية ـ بنحو يوجب صرف الريبة الحاصلة من العلم الإجمالي بمخالفة أحدهما مع الواقع إلى الآخر ـ هو الأخذ بذي المزية، ولا يرون الآخر حجة، فلابد أن تكون المزية بنحو توجب صرف الريبة من أحدهما إلى الآخر.

وامّا إذا كانت مزية بينهما إلاّ أنّها لا توجب صرف الريبة من أحدهما إلى الآخر، فمثل هذه المزية وجودها كعدمها، وهذا ما استفدناه من مقبولة عمر بن حنظلة أيضاً، ونرى أنّ العقلاء يرون قول الأعلم حجة عند مراجعتهم إلى الأطباء والمهندسين وغيرهم في صورة الخلاف بين الأعلم وغير الأعلم، ويقدّمون قول ذي المزية على غير ذي المزية إذا كانت المزية موجبة لصرف الريبة من أحدهما إلى الآخر، ولا رادع من الشرع بالنسبة إلى هذا البناء العقلائي، والعمومات على فرض ارتباطها بالمقام، على قسمين:

القسم الأوّل: ما استظهر منه الشمولية.

القسم الثاني: ما استظهر منه البدلية.

أمّا العمومات التي استظهر منها الشمولية كآية النفر وأشباهها التي لم نتعرّض لها لعدم ارتباطها بالمقام، فعلى مسلك بعض لا تشمل المتعارضين، وذلك لأنّه لو كانت شاملة للطريقين المتعارضين، فإنّ لازم ذلك التعبّد بالضدّين أو النقيضين، كما

ذُكر في أوّل مباحث تعارض الأدلة الشرعية، وبناءً على مسلكنا لا تشمل غير ذي المزية إذا كان بينهما مزية، وذلك لأنّ هذه العمومات ليست بتأسيسية من الشارع، بل إمضائية، وإذا كانت إمضائية لا ينعقد لها شمول وإطلاق بالنسبة للمتعارضين إذا كان بينهما مزية حتى تكون رادعة عن بناء العقلاء.

وأمّا العمومات التي استظهر منها البدلية، كقوله (عليه السلام): (من كان من الفقهاء...)[1] فهي أيضاً لا ينعقد لها إطلاق حتّى تشمل صورة اختلاف الفقيهين فلا يمكن الاستدلال بها على الردع عن بناء العقلاء، وكذا ما دل على إرجاع الأئمة (عليهم السلام) إلى بعض الرواة لا يكون رادعاً عن بناء العقلاء، وذلك لأنّ مرجحّية الأعلمية إنّما ترتبط بالمقلّد في صورة الاختلاف، فلا شيء في قبال بناء العقلاء للردع عما بنوا عليه.

الدليل الثاني: مقبولة عمر بن حنظلة ، والاستدلال بها ربما يُشكل عليه من جهات:

الجهة الأُولى: الاشكال السندي وهو عدم ثبوت وثاقة عمر بن حنظلة، وهذا البحث قد تقدم في مبحث التعادل والترجيح، ولا نكرّره هنا. والرواية حجة من وجهة نظرنا.

الجهة الثانية: أنّ الرواية لا تتعلّق بالفقيهيْن، بل اما بالقاضيين المنصوبين، أو بقاضي التحكيم، أو بالرواة بما أنّهما راويان للحديث، وهذا البحث أيضاً قد تقدم وقلنا بأنّ قوله (عليه السلام): (أفقههما) يدلّ على أنّ الأمر يرتبط بالفقيهيْن.

---

(١) تقدَّم تخريجه.

الجهة الثالثة: أنّ الأعلمية لوحظت بين الاثنين في هذه الرواية، والأعلمية التي هي محلّ البحث الأعلمية المطلقة، فعلى فرض دلالة الرواية على ترجيح الأعلم منهما، فإنها لا ترتبط بالمقام إذ إنّ المدّعى الأعلمية المطلقة.

والجواب عن هذا الاشكال لعله في غاية الوضوح، لأنّ الأعلمية إنّما تكون مرجّحاً عند إحراز التعارض، والمفروض في الرواية احراز التعارض بالنسبة إلى فتوييهما، فالأعلمية لابدّ وأن تُلاحظ بينهما، وأمّا الآخرين الذين لا يُعلم بتخالف فتواهم معهما فلا يعمل المرجح، بل ربما لا يكون للآخرين فتوىً فعلية.

لا يقال بأنّه إذا لم يكن للآخرين فتوىً في المسألة فكيف يمكن أن يكونوا أعلم.

لأنّه يقال: لا يُشترط في الأعلم أن يكون ذا فتوىً في كل مسألة.

الجهة الرابعة: أنّه لم يُذكر في هذه الرواية أنّ الأفقهية مرجّح، بل قال الإمام (عليه السلام): (الحكم ما حكم به أعدلهما وأفقههما وأصدقهما في الحديث وأورعهما)[1] ومرجع ذلك إلى ما ذكره السيد المرتضى في الذريعة من أنّ الأعلمية منضمّة إلى الأورعية تكون مرجّحاً، لا الأعلمية فقط، ولذا نرى أنّ قدماء الأصحاب ذكروهما معاً.

والجواب عن ذلك أنّ ذكر الأصدقية والأفقهيّة والأورعية من باب المثال، ومن باب أنّها مرجّحات عقلائية، والكبرى قوله (عليه السلام): (...خذ بالمجمع عليه فان المجمع عليه لا ريب فيه)[2] فالجهة الملحوظة جهة اللاريبية، فبما أنّ الأفقهية

---

(١) من لا يحضره الفقيه ٣/ ٩.

(٢) المصدر نفسه: ١٠.

توجب صرف الريبة من أحدهما إلى الآخر فإنّها تكون مرجّحاً، وكذلك الأصدقية والأورعية، فإن كان أحدهما أفقه وأورع فإنّه يكون نور على نور ويكون له مزيّتان.

فظهر بأنّ هذه الرواية الشريفة تدل من وجهة نظرنا على مرجّحية الأعلمية في صورة التعارض، وهذه المقبولة مؤيدة بمعتبرة داود بن الحصين، عن الصادق (عليه السلام): (في رجلين اتفقا على عدلين جعلاهما بينهما في حكم وقع بينهما فيه خلاف فرضيا بالعدلين، فاختلف العدلان بينهما، على قول أيّهما يمضي الحكم؟ قال: ينظر إلى أفقههما واعلمهما بأحاديثنا وأورعهما فينفذ حكمه، ولا يلتفت إلى الآخر)[1].

وما قيل من أنّ هذه الرواية ترتبط بالحكومة لا شاهد له من نفس الرواية، إذ من الممكن أن يكون اختلافهما اختلافاً بحثياً بأن قال أحدهما بجواز أكل السمك الذي لا فلس له والآخر بعدم جواز أكله، فتحاكما إلى رجلين عدلين وهما أيضاً اختلفا، وليس في الرواية ما يدل على أنهما راجعا العدلين بسبب النزاع الذي كان بينهما.

الدليل الثالث: الأصل، فإنه لو كان الدليلان السابقان محلّ تأمل ونظر، فمقتضى الأصل حجية رأي الأعلم فقط، وذلك لدوران الأمر بين التعيين والتخيير في الحجية، إذ إمّا كلاهما حجة أو خصوص رأي الأعلم، والقاعدة في مثل هذا المورد الأخذ بالتعيين، لأن رأي الأعلم مقطوع الحجية، ورأي المفضول مشكوك الحجية، والشك في الحجية مساوق للقطع بعدم الحجية، وأصل هذا الدليل وتقريبه يختلف بحسب المسالك التي ذكرناها في المجتهدَيْن المتساويين، ونحن نتعرض لمسالك ثلاثة منها:

---

(١) من لا يحضره الفقيه: ٣/ ٨.

المسلك الأوّل: في المجتهدَيْن المتساويَيْن هو التخيير الأخذي، بمعنى أنّ الفتوى التي أخذ بها والتزم بها تكون حجة بالنسبة إليه، سواء كان مستند التخيير الأخذي سيرة العقلاء أم الروايات أم الاجماع.

المسلك الثاني: في المجتهديْن المتساوييْن هو الأخذ بأحوط القولين، وقلنا بأنّ الأصحّ التعبير بالأخذ بالأحوط بين القولين.

المسلك الثالث: التخيير التطبيقي، وهذا ما يستفاد من موثقة سماعة.

والبحث في أنّه لو فرضنا عدم وجود دليل على مرجّحية الأعلمية وعدم وجود دليل على عدم مرجّحيتها، فما هو مقتضى الأصل في كل من هذه المسالك الثلاثة.

أمّا على المسلك الأوّل: ـ وهو مسلك المشهور ـ من دوران الأمر بين التعيين والتخيير في الحجية، وهذا صحيح بتقريب خاص: وهو أنّه لو أخذ المقلّد بفتوى الأعلم في صورة مخالفه غير الأعلم مع الأعلم، فهو قاطع بحجية فتوى الأعلم، لأنّ الأعلمية إمّا ليس لها مرجّحية عند التعارض، فيكون حكم المورد حكم المتساويين، وفي المتساويين ما يأخذه المقلد حجة، وإمّا تكون الأعلمية مرجّحاً عند التعارض، ومرجع ذلك إلى حجية قول الأعلم سواء أخذ به أم لم يأخذ، وعلى أيّ حال فلو أخذ بقول الأعلم فإنّه يكون قاطعاً بحجية رأيه بالنسبة إلى المقلّد، وأمّا إذا أخذ بفتوى المفضول فيشك في حجية رأيه، إذ لو لم تكن الأعلمية مرجّحاً عند التعارض فإنّه يكون المأخوذ حجة، وإن كانت مرجّحاً عند التعارض لم يكن المأخوذ حجة، والشك في الحجية مساوق للقطع بعدم الحجية، بمعنى أنّه لا تترتب آثار الحجية.

هذا كله إذا أخذ برأي أحدهما الأعلم.

وأمّا إذا لم يأخذ برأي أيٍّ منهما، فربما يقال بعدم حجية كل منهما، لأنّه إن لم يأخذ برأي الأعلم تكون حجية رأي الأعلم مشكوك فيها، إذ المفروض أنّا لا نعلم

بمرجّحية قول الأعلم عند التعارض، حتى يكون قوله حجة مطلقاً سواء أخذنا بقوله أم لم نأخذ، فيرجع إلى الأُصول المرخصة، ولكن هذا القول غير صحيح، فانه وإن لم يكن قول الأعلم حجّة بالنسبة إلى من لم يأخذ بقوله وتكون حجية قول الأعلم مشكوك فيها بالنسبة إليه، إذ على هذا المسلك حجية قوله مبتنية على الأخذ به ـ إلاّ أنّه متمكّن من تحصيل الحجة، فلا تجري الأُصول المرخّصة، وذلك لعدم جريان الأُصول المرخّصة في موارد التمكن من تحصيل الحجية، فعليه يكون الاحتياط ولو من باب الاحتمال قبل الفحص إن لم يكن العلم الإجمالي موجوداً في البين، وأمّا إذا كان العلم الإجمالي موجوداً فيجب عليه الاحتياط من جهة العلم الإجمالي.

واما على المسلك الثاني ـ وهو مسلك السيد الخوئي ـ الذي كان مبتنياً على أنّ العلم الإجمالي الكبير بالنسبة إلى وجود الأحكام يعمّ صورة توافقهما في الفتوى وصورة تخالفهما في الفتوى، ولا ينحلّ العلم الإجمالي بموارد توافق الفتويين، ومقتضى عدم انحلال العلم الإجمالي، الاحتياط بالنسبه إلى جيمع الأقوال والمحتملات، وذلك لأنّ العلم الإجمالي يقتضي الامتثال، إلاّ أنّه من المتسالم عليه عدم وجوب الاحتياط بالنسبة إلى جميع الأقوال، بل عليه الاحتياط بين المجتهدَيْن المتساوييْن فقط، وهذا درجة من الامتثال، فعليه أن يحتاط سواء أفتى أحدهما بالوجوب والآخر بعدم الوجوب، أو أفتى أحدهما بوجوب شيء والآخر بوجوب شيء آخر.

وفي المورد الأوّل فإنّه وإن لم يكن له علم اجمالي بالوجوب ولكن بما أنّه يحتمل أن يكون الوجوب من أطراف العلم الإجمالي الكبير فيكون العلم الإجمالي منجّزاً، وكذا في المورد الثاني وإن لم يكن له علم إجمالي، كما إذا أفتى أحدهما بوجوب ذبح شاة والآخر بوجوب ذبح بقرة، وكان في البين قول آخر وهو نحر الإبل، أو احتمل عدم وجوب شيء، فإنّه أيضاً يجب الاحتياط، وذلك لأنّ الوجوبَيْن بما أنّه يحتمل كونهما من

أطراف العلم الإجمالي الكبير، فلابدّ له من الاحتياط. وسائر الأقوال وإن يحتمل كونها من أطراف العلم الإجمالي، إلاّ أنّه لا يعتني بها من أجل التسالم والإجماع على عدم وجوب الاحتياط بالنسبة إليها.

فعلى هذا المسلك إن شك في حجية قول الأعلم بالخصوص وعدم حجّيته عند التعارض، لم يكن المورد من دوران الأمر بين التعيين والتخيير في الحجية، إذ في المورد الأوّل لو أفتى أحدهما بالوجوب والآخر بعدم الوجوب فإنّ الاحتياط يقتضي ـ إتيان العمل، فلو أفتى الأعلم بعدم الوجوب فإنّه لا يمكنه الأخذ بقوله، إذ المفروض هو الشك في مرجحية الاعلمية، ولا يمكن رفع اليد عن طرف العلم الإجمالي بسبب قول تكون حجيته مشكوكة، وهكذا في المورد الثاني، وأمّا إذا أفتى أحدهما بوجوب شيء والآخر بوجوب شيء آخر، سواء كان هناك علم إجمالي بوجوب أحدهما أو لم يكن، فإنّه يجب الاحتياط، والقول بوجوب ما أفتى به الأعلم يوجب خروج قول الآخر، والمفروض دخوله في أطراف العلم الإجمالي الكبير، وهذا مبتن على العلم بحجية قول الأعلم، والحال أنّه لاعلم بحجية قوله، إذ من المحتمل أن لا يكون للأعلمية دور، فيجب الاحتياط، فلا يكون على هذا المسلك دوران الأمر بين التعيين والتخيير في الحجية، وعليه فما هو ظاهر بعض كلماته المنقولة محلّ تأمل، إذ ظاهر كلامه أن المقام في دوران الأمر بين التعيين والتخيير في الحجية.

وأمّا على المسلك الثالث: وهو ما سلكناه من التمسك بموثقة سماعة ومفادها على ما ذكرنا هو التخيير التطبيقي فيما إذا أمر أحدهما بشيء والآخر نهى عنه، غاية الأمر أنّ الموثّقة كانت قاصرة عن شمول ما إذا كانت الفتويان مثبتتين كما إذا أمر أحدهما بشيء والآخر بشيء آخر، إلاّ أنّا قد وسّعنا دائرة الأمر والنهي وقلنا بأنّ الأمر والنهي صادق حتى في موارد الإرشاد، كما إذا أفتى أحدهما وأمر بشيء ولو من باب

أنّه لا مانع منه، ونهى الآخر عن ذلك من باب أنّه لغو، مثـل: كُـلِ السـمك الـذي لا فلس له ولا تأكل السمك الذي لا فلس له، أو لا تشترط في العقد كذا من جهة أنّه لا يترتب على هذا الاشتراط أثر، فبما أنّه لم يرد في الرواية أنّ أحدهما يأمر بشـيء والآخر بشـيء آخر، فلا يمكن القول بالتخيير التطبيقي في المورد الثاني، وإن قوّينا في البحـث السابق ـ أي: بحث التساوي بين المجتهدين ـ بأن يكون المورد الثاني أيضاً داخـلاً، إلاّ أنّ الأقوى هو عدم دخول المورد الثاني في الرواية.

وعليه فلو كان للمقلّد علم إجمـالي خـارجيّ بوجـوب أحـدهما فيجـب عليـه الاحتياط في صورة التساوي من أجل العلم الإجمالي، وكذا لو علم بمطابقـة أحـدهما مع الواقع في المورد الأوّل، وهذا المورد خارج من الرواية، نعم هو في سعة ما لم يكن له علم إجمالي وفيما إذا أمر أحدهما بشيء والآخر نهى عنه، وعليه فلو قبلنا بوجود العلـم الإجمالي الكبير وعدم انحلاله بموارد التوافق، فمقتضى العلم الإجمالي فيما وراء حدود الموثقة هو الاحتياط، أي: فيما إذا أمر أحدهما بشيء والآخر بشـيء آخـر، وإن أنكرنـا العلم الإجمالي الكبير، كما أنكرنا وقلنا بانحلاله بموارد التوافق، ففيما إذا كانا مثبتين ولم يكن علم إجمالي خارجيّ بوجوب أحدهما يمكن التمسك بالأصل المـرخّص، وعليـه فإذا قلنا بأن الموثّقة مجملة من حيث كون أحدهما أعلـم، ولا إطـلاق للروايـة بحيـث تشمل ما إذا كان أحدهما أعلم، فلابدّ من الاحتياط فيما إذا كانا مثبتين، لأن رفع اليـد عن أطراف العلم الإجمـالي الكبـير عـلى القـول بـه لايمكـن إلاّ مـع وجـود الحجـة، والمفروض في المقام مشكوكية حجية رأي الأعلـم، وأمّـا إذا لم نقـل بـالعلم الإجمـالي الكبير ـ كما لم نقل به ـ فيمكن اجراء الأصل المرخّص ولا تُرفع اليـد عـن الـبراءة إلاّ بالحجية، والمفروض عدم إثبات حجية رأي الأعلم، وكذا لابدّ من الاحتياط إذا كـان

في البين علم إجمالي خارجي بوجوب أحدهما أو موافقة أحدهما مع الواقع سواء كانا مثبتين أو أحدهما مثبت والآخر ناف.

هذا كلّه بالنسبة إلى الموارد التي كانت خارجة عن الموثقة.

أمّا بالنسبة إلى المورد الذي داخل في الموثقة كما إذا أمر أحدهما بشيء ونهى عنه ـ ولم يكن علم إجمالي خارجيّ ـ فهل له جواز التطبيق في المقام كما كان له التخيير التطبيقي في صورة تساويهما، أم ليس له التخيير التطبيقي، بل عليه لزوم التطبيق على قول الأعلم من جهة حجية رأي الأعلم.

وهنا يمكن أن يقال بأنّه رأي الأعلم إمّا حجّة تعييناً أو تخييراً، فيدور الأمر بين التعيين والتخيير في الحجية، ولابدّ من التطبيق على وفق قول الأعلم.

فظهر أنّ مقتضى الأصل فيما إذا كان أحدهما مثبتاً والآخر نافياً هو لزوم التطبيق على وفق قول الأعلم على هذا المسلك، وأمّا إذا كانا مثبتين أو كان في البين علم إجمالي صغير فلا يجب التطبيق على وفق قول الأعلم، بل يجب الاحتياط إن قلنا بوجود العلم الإجمالي الكبير، وكذا في موارد العلم الإجمالي ولا يجب الاحتياط إذا أنكرنا العلم الإجمالي الكبير مع عدم وجود علم إجمالي صغير، بل يمكنه إجراء الأصل المرخّص.

هذا تمام الكلام في أصل مرجحية الأعلمية.

وتوجد هنا صور تكميلية لابدّ من ذكرها:

الصورة الأُولى: أنّه إذا لم يحرز الاختلاف بين المفضول والأفضل هل الحكم فيه حكم صورة ما عُلم بالاختلاف بينهما أو أنّ حكمه حكم ما علم عدم الاختلاف؟

ذهب إليه الشيخ الأنصاري ومن تبعه إلى أن هذه الصورة محكومة بحكم العلم بعدم الاختلاف، وإن كان للمحقق الإصبهاني إشكال في ذلك، ويمكن تقريب هذا القول بوجوه:

الوجه الأوّل: السيرة، فإنّ السيرة على الرجوع إلى أهل الخبرة فيما إذا لم يكن هناك علمٌ بالمخالفة، ولا يلاحظون أنّه هل في البين أعلم أو لا؟ بل حتى إذا علموا بوجود الأعلم يراجعون غير الأعلم في صورة عدم العلم بالخلاف، وبعبارة أخرى: مشي العقلاء على حجية قول أهل الخبرة مطلقاً إلاّ إذا كان قول الأعلم مخالفاً لقول غير الأعلم، وأمّا إذا لم يحرز الاختلاف وشكّ في الاختلاف فإنّهم يعملون على قول غير الأعلم.

الوجه الثاني: إطلاق الأدلة الدالة على إرجاع الائمة (عليهم السلام) إلى الرواة وإلى الفقهاء، غاية الأمر أنّ هذه الأدلة لا تشمل صورة التعارض بين القولين، إذ لازم ذلك التعبّد بالضدين أو النقيضين، وهذا المخصّص مخصص لبّي لتلك الأدلة، وما خرج بعنوان ما حكم به العقل ما علم بالاختلاف، فبما أنّا لا نعلم بالاختلاف، يجوز الأخذ بقول غير الأعلم فيما إذا لم يعلم بخلاف الأعلم معه.

إلاّ أنّه ربما يقال بأنّ ما خرج بحكم العقل، هو ما لم يكن اختلاف، فربما يشكل الأمر، وذلك من جهة أنّ هذا من التمسّك بالعموم في الشبهات المصداقية، فإن قلنا ـ بالوجوه المذكورة في مبحث العام والخاص ـ بجواز التمسك بالعموم في المخصص اللبّي فهو، وإلاّ فتصل النوبة ـ على ماقيل ـ إلى استصحاب عدم وجود المخالف.

الصورة الثانية: ما إذا كان قاطعاً بالاختلاف وقاطعاً بأعلمية أحدهما اجمالاً، إلاّ أنّه لا يعلم من هو الأعلم، وهذا الفرع مذكور في العروة، حيث قال: (إن كان الأعلم منحصراً في شخصين ولم يمكن التعيين، فإن أمكن الاحتياط بين القولين فهو

الأحوط، وإلاّ كان مخيّراً بينهما)[١] والكلام في كيفية تخريج المسألة وأنّها على أيّ أساس؟

فنقول بأنّ حكم هذا الفرع يختلف باختلاف المسالك، فإنّ على بعض المسالك لا بدّ من التفصيل في المسألة، وعلى بعض آخر لابدّ من وجوب الاحتياط وعلى بعض عدم وجوب الاحتياط.

المسلك الأوّل: ما ذكرناه في أوائل مبحث التعارض من أنّ هناك فرق بين باب التعارض وبين باب اشتباه الحجة باللاحجة، فإنّ في باب التعارض لا يفرض حجية أحدهما بل يتعارضان في الحجية، وأمّا في باب الاشتباه، فالقطع بحجية أحدهما مفروض، ولاشتباه الحجة باللاحجة أحكام خاصة تَعرّضنا لها في مبحث التعارض، فيقال بأنّ المقام داخل في باب اشتباه الحجة باللاحجّة، إذ المفروض وجود الاختلاف بين الرأيين، والمفروض حجية رأي الأعلم في صورة الاختلاف تعييناً، غاية الأمر أنّا لا نعلم أيّهما أعلم، وعليه إن كانا مثبتين، وكان في البين علم إجمالي، فلا يترتب على اشتباه الحجة باللاحجة أثر مخصوص، إذ الأثر المترتب إمّا نفي الثالث فهو يترتب على العلم الإجمالي، وإمّا التنجيز، وهو أيضاً مترتب على العلم الإجمالي، فيجب الاحتياط بمقتضى العلم الإجمالي، وإن كانا مثبتين ولم يكن هناك علم إجمالي ـ كما إذا أفتى أحدهما بوجوب شيء والآخر بوجوب شيء آخر ونحن نحتمل أن يكون الواجب شيئاً آخراً غيرهما أو لم يكن شيئاً منهما بواجب ـ فواضح أنّ وزان الحجة المشتبهة بغير الحجة وزان العلم الإجمالي، فيترتب التنجيز ونفي الثالث ويجب الاحتياط من جهة قيام

---

(١) العروة الوثقى: ١/ ٣٢ ـ ٣٣ المسألة ٣٨.

الحجة على الحكم القابل للتنجيز، ومورده مردّد بين أن يكون هذا أو ذاك، ولا تجـري الأُصول المرخّصة مع قيام الحجة على وجوب أحدهما.

وإن كان أحدهما مثبتاً والآخر نافياً فهذا يتصور على قسمين:

القسم الأوّل: أن يقول أحدهما بالوجوب والآخر بالتحريم.

القسم الثاني: أن يقول أحدهما بالوجوب والآخر بعـدم الوجـوب، فـإن قـال احدهما بالوجوب والآخر بالحرمة، ولم يكن في البين علـم إجمـالي، فيترتـب أثـر نفـي الثالث مستنداً إلى الحجّة الإجمالية، وإن كان علم إجمالي بمطابقة أحـدهما مـع الواقـع فطبعاً نفي الثالث يكون مستنداً إلى العلم الإجمالي، وعلى أيّ حال لا يترتب أثر التنجيز سواء كان علم إجمالي أم لم يكن، وذلك من جهة دوران الأمر بين المحذورين.

وإن قال أحدهما بالوجوب والآخر بعدم الوجوب ولم يكن علم إجمالي، فبما أنّه لم يحرز بأنّ مؤدى الحجة هل هو الوجوب أو عدم الوجوب، فـإن كـان مـؤدّى قـول الأعلم هو الوجوب فهو حجة للمولى على العبد، وإن كان مؤدّى قوله عدم الوجوب فهو حجة للعبد على المولى، فهو على تقدير مُلزم بالفعل، وعلى تقدير غير ملزم بالفعل، فلا يجب الاحتياط ولا يترتب على مثل هذه الحجة المشتبهة بغير الحجة أثر، فإنّـا قلنـا بأنّ وزان الحجة الإجمالية وزان العلم الإجمالي، ومن الواضح عـدم ترتـب الأثـر عـلى العلم الإجمـالي بـالوجوب أو عـدم الوجـوب، وعليـه فـيمكن الرجـوع إلى الأصـل المرخص.

فظهر أنّه لو كان هناك علم إجمالي في البين، فأيضاً لا يترتب الأثـر وهـو لـزوم الاحتياط، فعلى هذا المسلك أثر لزوم الاحتياط مستنداً إلى اشـتباه الحجـة باللاحجـة يترتب فيما إذا كانا حكمين إلزاميين، ولم يكن من دوران الأمر بين المحذورين، كـما إذا أفتى كلّ منهما بوجوب شيء ولم يكن علم إجمالي بوجوب أحدهما بأن يحتمل مخالفتهما

مع الواقع إمّا بأن لا يكون شيء واجباً أو بأن يكون شيء آخر هـو الواجـب، فيجـب الاحتياط مستنداً إلى اشتباه الحجة باللاحجة، ولا يجب الاحتياط في غـير هـذا المـورد مستنداً إلى اشتباه الحجة باللاحجة ـ نعم يجب الاحتياط مستنداً إلى العلم الإجمالي كـما تقدم ـ سواء كان متمكناً من الاحتياط كما إذا قال أحـدهما بـالوجوب والآخـر بعـدم الوجوب، أم لم يكن متمكناً من الاحتياط كما في دوران الأمر بين المحذورين.

فظهر أنّه على ضوء قانون اشتباه الحجة باللاحجة لابدّ من التفصيل بين الصور المتصورة.

المسلك الثاني: أنّه لا يترتب أثر على العلم الإجمالي بـأنّ أحـدهما أعلـم، وهـذا العلم الإجمالي كأن لم يكـن، وبعبـارة أُخـرى فإنّـه لابـد وأن يكـون المـرجّح معلومـاً بالتفصيل، ولا سيما في المقام، وأما العلم الإجمالي بأعلمية أحدهما فإنّه لا يترتب له أيّ أثر، وبما أنّ القائل ذهب في المتساويين إلى التخيير فإنّه يلتزم بالتخيير في المقـام أيضـاً، وهذا المسلك مما سلكه السيد الحكيم في المستمسك في ضمن مسألة (٣٨) من مسـائل الاجتهاد والتقليد[1]، فهو وإن لم يطرح المسألة كما طرحناها من أنّه يشـترط في المـرجّح أن يكون معلوماً بالتفصيل إلاّ أنّ مفاد كلامه هو مـا ذكرنـاه، وتقريـب هـذا المسـلك يكون بأمرين:

أحدهما: ادّعاء الإجماع على عدم وجـوب الاحتيـاط عـلى العـامي، فـإن كـان الأعلم معيّناً يجب عيه الأخذ بقول الأعلم، وإن تردّد الأعلم بين اثنين فبما أنّ الإجماع قائم على عدم وجوب الاحتيـاط عـلى العـامي فطبعـاً يستكشـف أنّ العلـم بأعلميـة

---

(١) انظر: مستمسك العروة: ١/ ٦٦.

أحدهما كأن لم يكن، وذلك لأن العلم بأعلمية أحدهما موجب للاحتياط إمّا في الجملة أو بالجملة، والمفروض وجود إجماع على عدم وجوب الاحتياط على العامي.

ثانيهما: السيرة، فإنّ السيرة على عدم لزوم الاحتياط إذا كان قول الأعلم مردّداً، ونحن نضيف بأنّ الاختلاف بين المجتهدين كثير والتفاضل بينهما ـ ولو يسيراً ـ مقطوع به، كما عبر السيّد الحكيم (قدس سره) حيث قال: (ولا تبعد دعوى السيرة أيضاً على ذلك، لندرة تساوي المجتهدين وغلبة حصول التفاوت بينهم ولو يسيراً وشيوع الجهل بالأفضل وفقد أهل الخبرة في أكثر البلاد، وكون بنائهم على الاحتياط في مثل ذلك بعيداً جداً)[1]، وقال أيضاً: (من دون فرق بين أن يتردد الأعلم بين اثنين أو عشرة ـ مثلاً ـ وبين غيره من الفروض)[2] وعليه فلو كان البناء على الاحتياط سواء كان الاختلاف بين اثنين أم بين المائة، فلابد من الاحتياط، والحال أنّا نرى مع العلم بالتفاضل ولو يسيراً ليس بناؤهم على الاحتياط، هذا ما ذكره في المستمسك، وأمّا في رسالته العملية وفي حاشيتة على العروة فقد وافق الماتن حيث لم يعلّق ـ على ما ذكره الماتن من الاحتياط ـ على الأحوط.

إلاّ أنّ هذا المسلك مما لا يمكن الالتزام به، إذ لم يقم إجماع على عدم وجوب الاحتياط على العامي، حتى إذا كان الاحتياط ناشئاً من اشتباه الحجة باللاحجة، ولا يمكن تحصيل مثل هذا الإجماع، وما قيل هو عدم وجوب الاحتياط المطلق من جهة تعارض الأقوال، وأمّا السيرة فغير واضحة، إذ إنّ العلم بالاختلاف والعلم بالتفاضل مما لم يكن يحصل سابقاً للعوام، نعم مثل هذا العلم بالاختلاف والتفاضل وإن يحصل

---

(١) مستمسك العروة: ١/ ٦٦.

(٢) المصدر نفسه.

في زماننا، إلاّ أنّ العلم بالتفاضل ولو يسيراً مما لا أثر له، فإنّا ذكرنا بأنّ التفاضل لابـدّ وأن يكون موجباً لصرف الريبة الحاصلة من العلم الإجمالي مـن أحـدهما إلى الآخـر، وأنّى للعوام العلم بالتفاضل بهذا النحو.

وأمّا التوسعة التي ذكرها بقوله: (من دون فرق ...) فانما ذكرهـا مـن أجـل أنّ الأمر أمر مستغرب ولا سيما إذا علم بأعلمية واحد من العشرة أو من المائة، فـالجواب عنه أنّ العلم بأعلمية واحد من العشرة أو المائة لا يوجب كون أقوالهم مائة أو عشرة، وغايته أنّ في المسألة قولين أو ثلاثة من الأحياء، فالعامي يعلـم بـأنّ أحـد القـولين أو الأقوال الثلاثة قول الأعلم، ولو كان هـذا الأعلـم بـين الألـف، والمعيـار هـو تعـدد الفتوى لا تعدّد الأفراد.

المسلك الثالث: ما سلكه بعض الأكابر من لزوم الاحتياط، وهو بتقريـب منّـا عبارة عن أنّ جميع التكاليف الإلهية منجّزة بسبب العلم الإجمالي الكبير، وسائر الحجج كلّها مرجعها إلى التعذير ولا تشمّ رائحة التنجيز، فلابدّ من الامتثال وتفريـغ الذمـة، ومقتضى ذلك هو الاحتياط المطلق، إلاّ أنّه مـن المتسـالم عليـه عـدم لـزوم الاحتيـاط المطلق، فلابدّ من العمل بالاحتياط بين القولين احتياطـاً مطلقـاً، ولا يـأتي عـلى هـذا المسلك ما ذكرناه من اشتباه الحجة باللاحجة، وذلك لأنّه في جميع الموارد حتى فيما إذا قال أحدهما بوجوب القصر والآخر بالإتمام لا يكون قولهما منجّزاً بل يكون معذراً، إذ المفروض تنجز الأحكام بالعلم الإجمالي الكبير، بل أحدهما يقـول بـأنّ إتيـان القصرـ يكون كافياً في مقام الامتثال والآخر يقول بأنّ إتيان الإتمام يكون كافياً، ونحن نضيف بأنّه لا أثر تعذيري لاشتباه الحجة باللاحجة، وعليه فطبعاً لابـدّ لـه مـن الاحتيـاط في مقام الامتثال، والظن بأنّ أحدهما أعلم لا يكفي لعدم الاحتياط، نعم لو لم يتمكن من الاحتياط كما في دوران الأمر بين المحذورين أو لعدم سعة الوقت، فلابدّ له من الأخذ

بمظنون الأعلمية، وذلك لأنّ هذا الامتثال أقرب إلى الواقع من الأخذ بقول غيره فيما إذا لم يكن فتوى الغير أقرب إلى الاحتياط.

وهذا المسلك صحيح على فرض وجود العلم الإجمالي الكبير، وعدم لياقة شيء آخر للتنجيز، وأما إذا قلنا بانحلال العلم الإجمالي الكبير بموارد توافق المجتهدين، أو قلنا بلياقة شيء آخر للتنجيز ـ كما نقول ـ فلا يمكن الالتزام بهذا المسلك.

ولا ريب في منجّزية سائر الحجج، فإنّه حينما نسأل شخصاً: لماذا تصلي قصراً أو جهراً؟ فيجيب بأنّ مجتهدي قال كذا ولا يجيب بأني أعلم إجمالاً بأحكام إلزامية، والعلم الإجمالي يكون منجّزاً ما لم تقم حجة على حكم من الأحكام، وأمّا بعد قيامها فلا تُنسب المنجّزية إلاّ إليها.

فظهر بأنّ الصحيح في المقام إجراء قانون اشتباه الحجة باللاحجة، ونتيجة ذلك التفصيل بين الموارد على ما تقدم. والسيد الطباطبائي وإن قال بلزوم الاحتياط على الأحوط، إلاّ أنّ قوله (على الأحوط) مبتن على ما ذكره في الأعلمية حيث إنّه يقول بالرجوع إلى الأعلم من باب الاحتياط، فقوله (على الأحوط) في المقام له وجه، إلاّ أنّ هذا الاحتياط لزومي في بعض الموارد واستحبابي في بعض الموارد كما تقدم.

هذا تمام الكلام في الصورة الثانية.

الصورة الثالثة: ـ من الصورة المتفرعة على تعارض الفتويين التي قلنا بأنّه لابّد من البحث عنها تكميلاً للبحث ـ هي ما إذا علم بالاختلاف ولم يكن علم بأعلمية أحدهما لا تفصيلاً ولا إجمالاً، وفي هذه الصورة، تارةً نحتمل التساوي أو نحتمل أعلمية كلّ واحد منهما مع تساوي الاحتمالين، وتارة نحتمل أعلمية كلّ منهما مع عدم تساوي الاحتمالين كما إذا كان أحدهما مظنون الأعلمية والآخر محتمل الأعلمية، وتارة نحتمل التساوي ونحتمل أعلمية أحدهما المعيّن، فربما يخطر بالبال بالنظر البَدْوي بأنّ

الحكم في الصورتين الأخيرتين هو الأخذ برأي مظنون الأعلمية، وذلك من جهة دوران الأمر بين التعيين والتخيير في الحجية، إلاّ أنّه لابدّ من البحث عن هذه الموارد على المسالك السابقة في المتساويين، وهي مسالك ثلاثة:

المسلك الأوّل: في المتساويين هو التخيير الأخذي، وهذا ما ذهب إليه المشهور.

المسلك الثاني: الأخذ بالأحوط بين القولين.

المسلك الثالث: التخيير التطبيقي.

أمّا على المسلك الأوّل: وهو التخيير الأخذي بمعنى أنّ ما أخذه المقلّد من القولين يكون حجة بالنسبة إليه، وإذا كان أحدهما أعلم يكون قوله حجة فقط، والدليل عليه إمّا لفظي وإمّا لبّي، فإن كان دليله لفظياً كما إذا استظهرنا من قوله (عليه السلام): (من كان من الفقهاء...) العموم البدلي، ونتيجة لذلك فهما لا يتعارضان، إلاّ أنّه خرج من هذا الدليل ما إذا كان أحدهما أعلم بدليل لبّي، أو بدليل لفظي كقوله (عليه السلام) (القول ما قال به أفقههما...)، أو كان الدليل له عموم شموليّ كقوله (صلى الله عليه وآله): (الفقهاء أُمناء الرسل) [1] وأشباه ذلك، وقلنا بالتخيير الأخذي بمناسبة الحكم والموضوع، فإن كان المخصّص لفظياً، فيشك في مصداق المخصّص اللفظي، وطبعاً يكون التخيير الأخذي ثابتاً إذا شك في أعلميّة كلّ منهما. وإن كان المخصّص لُبّياً فيمكن ادّعاء أنّ العقل يحكم بأنّ الخارج هو معلوم الأعلمية، سواء كان معلوماً بالعلم الإجمالي أم التفصيلي، مضافاً إلى الشك في مصداق المخصّص اللبّي، وعلى هذا المسلك لا تصل النوبة إلى الاستصحاب في المورد الأوّل، أي: ما إذا احتمل أعلميّة كلّ منهما وكان الاحتمالان متساويين ويجري الاستصحاب في

(١) بحار الأنوار: ٧٢/ ٣٨٠.

الصورتين الأخيرتين، ولا يكون من دوران الأمر بين التعيين والتخيير في الحجية، ونتيجة ذلك أنّ الظن بالأعلمية في أحدهما، أو احتمال أعلمية أحدهما، كأن لم يكن، إذ ليس مظنون الأعلمية ومحتمل الأعلمية بمعلوم الأعلمية، لأنّه على هذا المسلك لابدّ وأن يكون الأعلم معلوماً إمّا تفصيلاً أو إجمالاً، والظن أو الاحتمال لا يكون لهما أثر بعد جريان الاستصحاب ونفي عنوان المخصّص به.

وأمّا إذا كان مستند التخيير الأخذي هوالدليل اللبّي كما إذا استدلّ بالإجماع أو السيرة بأن يقال: منشأ هذا القول هو الإجماع على التخيير في المتساويين أو أنّ منشأه الإجماع على عدم وجوب الاحتياط بالنسبة إلى ما وراء القولين، ويُكشف من هذا الإجماع حجية القولين، وعلى أيّ حال فإمّا يكون موضوع التخيير هو التساوي الواقعي وموضوع التعيين هو الأعلمية الواقعية، وهنا مع عدم ملاحظة الاستصحاب يكون المورد من دوران الأمر بين التعيين والتخيير في الحجية، لأنّ مظنون الاعلمية أو محتمل الأعلمية تكون حجية رأيه مقطوع بها، والآخر تكون حجية رأيه مشكوك فيها، والشك في الحجية مساوق مع القطع بعدم الحجية، وأمّا مع ملاحظة الاستصحاب، فربما يقال بأنّ الاستصحاب كما ينفي أعلمية أحدهما، ينفي تساويهما، فلا يمكن إثبات التخيير بالاستصحاب، وذلك لأنّ التساوي، وعدم أعلميّة أحدهما، كلاهما مؤثّر في إثبات التخيير، أي: أنّ التساوي بعنوانه، وعدم الأعلمية بعنوانه منشأ للأثر، هذا بخلاف ما إذا كان الدليل لفظياً، فإنّ استصحاب عدم المخصّص لا يتعارض مع استصحاب عدم العناوين الخاصة، فإنّه إذا قيل: كلّ امرأة تحيض إلى كذا إلاّ القرشيّة، فإنّ استصحاب عدم قرشية هذه المرأة لا يكون معارَضاً باستصحاب عدم القرشية، وذلك لعدم أخذ عدم القرشية بعنوانه في الدليل، والمفروض أنّ الدليل اللفظي يقول بأنّ كلّ خبرين متعارضين يكونان حجة تخييرية إلاّ إذا كان أحدهما أعلم،

فاستصحاب عدم أعلمية أحدهما لا يتعارض مع استصحاب عدم التساوي، وذلك لأنّ التساوي غير مأخوذ بعنوانه في الدليل، وأمّا إذا كان الدليل لُبّياً، فالمفروض أنّ التساوي له عنوان، وبما أنّ التساوي معنون في الدليل، فاستصحاب عدم أعلمية أحدهما يكون معارضاً باستصحاب عدم تساويهما، فلا يمكن إثبات التخيير.

هذا كلّه إذا كان التساوي المأخوذ في الدليل هو التساوي الواقعي.

وأمّا إذا قلنا بأنّ مراد المجمعين أو السيرة ليس هو التساوي الواقعي، بل مرادهم من التساوي تساويهما بحسب مقام الإثبات، أي: عدم إحراز أعلمية كلّ منهما على الآخر من جهة عدم وجود مثبت، فيمكن إثبات التخيير بالاستصحاب، إذ يُنفى أعلمية مظنون الأعلمية ومحتمل الأعلمية بالاستصحاب، والمفروض أنّ الآخر ليس بأعلم قطعاً، هذا كلّه على مسلك التخيير الأخذي.

وأمّا على المسلك الثاني: وهو الأخذ بأحوط القولين في المتساويَيْن بسبب العلم الإجمالي الكبير بادّعاء أنّ العلم الإجمالي الكبير منجّز لجميع الأحكام، وعليه لابدّ من الاحتياط المطلق، إلاّ أنّ الإجماع أو التسالم قائم على عدم وجوب الاحتياط فيما وراء القولين، فيجب الاحتياط بين القولين، وهذا نوع من التبعيض في الاحتياط، وعلى هذا المسلك لا يكون هناك أثر للاستصحاب، ومن الواضح عدم حجية الظن والاحتمال، فوظيفة العامي هي الاحتياط بين القولين إلاّ إذا قامت الحجة على أعلمية أحدهما، وبما أنّه لم تقم الحجة فمجرّد عدم قيام الحجة كاف في لزوم الاحتياط، نعم لو لم يتمكن من الاحتياط، كما في دوران الأمر بين المحذورين أو لعدم سعة الوقت، لابدّ من العمل على وفق قول مظنون الأعلمية وذلك لأقربيّة قوله إلى الواقع، أي: إنّ الاحتياط في دوران الأمر بين المحذورين، وفي ضيق الوقت يكون بالعمل على وفق

قول مظنون الأعلمية ومحتمل الأعلمية، وهل يكون للاستصحاب أثر في ضيق الوقت أو في دوران الأمر بين المحذورين أو لا؟

ربما يقال بأنّه لا أثر له كما ربما يقال بأنه له أثراً، فإنّ استصحاب عدم أعلمية مظنون الأعلمية أو محتمل الأعلمية، مرجعه إلى الغاء المظنة أو الاحتمال شرعاً، فيكون حكمه حكم المتساويين بحكم الشارع، فله الأخذ بقول كل منهما.

إلاّ أنّه قيل في قبال ما ذكرنا ـ من جريان الاستصحاب ـ بعدم جريان الاستصحاب، حيث قال السيّد الخوئي: (وذلك لأنّ معنى هذا الاستصحاب أنّ من ظن أو احتمل أعلميته لم يحصل قوة زائدة على قوة الآخر وهذا كما ترى معارَض بعدم تحصيل الآخر قوة تساوي قوة من ظننت أو احتملت أعلميّته)[1] ولكن عدم تحصيل الآخر قوة تساوي قوة من ظننت أو احتملت أعلميته لا يكون منشأ أثر بعد التعبّد بأنّ أحدهما ليس بأعلم، ثم قال: (على أنّه لايثبت به التساوي، ومعه لا يمكن الحكم بالتخيير بينهما لأن موضوعه التساوي الغير المحرز في المقام)[2].

ويمكن الجواب عنه بأنّ الاحتياط الذي كان يقول به في المتساويين، لم يكن متوقفاً على إثبات التساوي، بل يكفي في الحكم بالتساوي عدم قيام الحجة على أعلمية واحد منهما، وفي المقام فإنّ الاستصحاب يثبت عدم أعلمية مظنون الأعلمية أو محتمل الأعلمية، وهذا المقدار كاف في الحكم بالتساوي.

وأمّا على المسلك الثالث: وهو التخيير التطبيقي استناداً إلى موثقة سماعة، فإن كان علم إجمالي أو حجة إجمالية بمطابقة أحدهما مع الواقع فيكون مقتضى هذا العلم

(١) التنقيح للسيد الخوئي: ١/ ١٦٥.

(٢) المصدر نفسه.

الإجمالي هو الاحتياط، إلاّ إذا قامت الحجة على أعلمية واحد منهما، ومن الواضح أنّ الظن أو الاحتمال ليس بحجة ولا يوجب انحلال العلم الإجمالي، وإن لم يكن علم إجمالي في البين فإمّا يكون أحدهما موجباً لشيء والآخر موجباً لشيء آخر، وفي هذه الصورة إمّا نقول بوجود العلم الإجمالي الكبير أو لا نقول، فإن قلنا بوجوده كما قال السيد الخوئي فلازمه الاحتياط في المقام، وإن أنكرنا وجود العلم الإجمالي، كما أنكرنا ذلك، يكون المقام مجرىً للأُصول المرّخصة، وإجراء الأُصول المرّخصة مبتن على عدم وجود الحجة، وعدم وجود الحجة يثبت باستصحاب عدم أعلمية مظنون الأعلمية أو محتمل الأعلمية، بل لو لم نقل بالاستصحاب يكفي لجريان الأُصول المرخصة عدم إثبات الحجة، نعم لابدّ له من الفحص عن الأعلمية حتى يمكنه إجراء الأُصول المرّخصة.

هذا بناءً على عدم شمول الموثقة كما إذا قال كل منهما بأمر.

وأمّا إذا كان أحدهما مثبتاً والآخر نافياً كما هو مفاد الموثقة، فهو في سعة إلاّ فيما إذا كان أحدهما أعلم، فلابدّ من إحراز الأعلمية إذا قلنا بأنّ المخصّص لُبّي، وأما مجرد الظن أو الاحتمال بالأعلمية فهو غير كاف للزوم الاحتياط بالأخذ بقول مظنون الاعلمية أو محتمل الأعلمية، وإن قلنا بأن المخصّص لفظي كما إذا استفدنا التخصيص من المقبولة، فالاستصحاب يقتضي عدم أعلمية مظنون الأعلمية أو محتمل الأعلمية، ونتيجة لذلك تكون السعة ثابتةً في موارد الظن بالأعلمية أو احتمال الأعلمية.

هذا تمام الكلام في الأعلمية والفروع المترتبة عليها، وقد ظهر مما ذكرنا أنّ الأعلمية ليست من شرائط المجتهد، بل من المرجحات عند التعارض.

وبعد ما قلنا بأنّ الأعلمية من المرجّحات عند التعارض، يبقى بحث آخر وهو أنّه هل الأورعية كالأعلمية من المرجّحات أو لا؟ وعلى تقدير كونها من المرجّحات، هل هي في عرض الأعلمية أو في طولها؟

وقد اختلف المتأخرون ممّن لهم تعليقة على العروة في ذلك، فقد صرّح بعضهم بلزوم تقديم الأورع، وبعضهم حكم به من باب أنّ ذلك أولى، ومن راجع كلمات المتقدمين يظهر له بأنهم كانوا يرون الأعلمية والأورعية من المرجّحات، إلاّ أنّ بعضهم قد قال بأنّهما معاً من المرجّحات، وهذا كالسيد المرتضى على ما في الذريعة[1]، وبعضهم ـ وإن ذكر الأعلمية والاورعية معاً ـ إلاّ أنّه أوضح بعد ذلك بأنّه إذا كان أحدهما أعلم والآخر أورع يكون الأعلم مقدّماً على الأورع، فقد قال السيد المرتضى ـ في الذريعة (وإن كانت لجماعة هم متساوون كان مخيّراً وإن كان بعضهم عنده أعلم من بعض أو أورع وأدين فقد اختلفوا: فمنهم من جعله مخيّراً، ومنهم من أوجب أن يستفتي المقدّم في العلم والدين، وهو أولى لأنّ الثقة هاهنا أقرب وأوكد والأُصول كلها بذلك شاهدة)[2]، وقال المحقق الحلي في المعارج: (وإن اتّفق اثنان أحدهما أعلم والآخر أكثر عدالة وورعاً قُدّم الأعلم)[3]، وذكر العلامة في كتابه المبادئ مثل ذلك[4]، وهكذا الشهيد في الذكرى في مقدّمتها وفي الإشارة الرابعة، قال: (فان تعدّد وجب اتّباع الأعلم الأورع ـ كما تضمّنه الحديث ـ لزيادة الثقة بقوله. فإن تقابل الأعلم

(١) الذريعة الى أُصول الشريعة: ٢/ ٨٠١.

(٢) المصدر نفسه.

(٣) معارج الأُصول: ٢٠١.

(٤) مبادئ الوصول: ٢٤٨.

والأورع فالأُولى: تقليد الأعلم)[١]، وذكر الشهيد الثاني في منية المريد ما يشبه ذلك[٢]، وهكذا صاحب المعالم[٣]، وعلى أي حال فظاهر كلمات القدماء هو مرجّحية الأورعية في طول الأعلمية، ويُستفاد من كلماتهم أنّ حكمهم بذلك من جهة زيادة الوثوق، فكما أنّ الأعلمية موجبة لازدياد الوثوق كذلك الأورعية، فإنّ الأورع قد يحقّق ويدقّق أكثر من غيره في مستند فتواه بملاحظة كثرة ورعه كما نقل عن بعض المحدثين بأنّ من كثرة ورعه وصدقه اختصر على عشرين رواية مع أنّه قد روى ثمانين رواية كما في ترجمة حماد بن عيسى، والمقصود أنّ الأورعية توجب ازدياد الدقّة والتحقيق في مستند فتواه وملاحظة جميع الخصوصيات كما إذا رأى رواية في الوسائل مثلاً، فهو لا يكتفي بذلك، بل يراجع المصادر الأُخرى ورعاً، وعليه فالملاك الذي في الأعلمية، موجود في الأورعية، والأورع لا يُخبر عمّا لا يعلم، فإن الأفراد مختلفون في ذلك، فقد لا يُبرز الشخص فتواه بملاحظة أقلّ شيء، وورعه يقتضي أن يحصّل الرأي والنظر عن مظانّه الشرعية، وبعد تحصيله من مظانّه الشرعية والتدقيق في المظان يخبر عن رأيه ونظره، وبملاحظة ورعه في إخباره عن فتواه فإنّه يحصل الوثوق بقوله أكثر من غيره، ومراد المتقدّمين من الأورعية أحد هذين المعنيين.

وأمّا مجرد الأورعية في الشبهات فهو مما لا ترتبط بالاستنباط، وليس هو مراد الفقهاء، إذ لا ربط لها بالاستنباط، مضافاً إلى أنّها لا تلائم التعليل المذكور في كلماتهم (لأنّ الثقة هنا أقرب)، أو: (لزيادة الثقة)، مضافاً إلى أنّ سياق الكلام يقتضي أن يكون المراد أحد المعنيين المتقدّمين، فإنّه لو قال: راجع الطبيب الفلاني، فإنّه أورع، أي: أنّه

---

(١) ذكرى الشيعة: ١/ ٤٣.

(٢) منية المريد: ٣٠٤.

(٣) معالم الدين: ٢٤٦.

أورع في تشخيص المرض، بأن لا يشخّص المرض بأقلّ علامة من علامات ذلك المرض، بل يفحص فحصاً تاماً ليحكم بشكل صحيح، أو أنّه يُعطي الدواء بالمقدار اللازم لا أقلّ ولا أكثر فإنّ الزائد كالناقص، والكلام في دليل ذلك.

والدليل إمّا الروايات وإمّا الأُصول.

أمّا الروايات فتكفينا الروايات التي تعرّضنا لها في مسألة مرجّحية الأعلمية من مقبولة عمر بن حنظلة ومعتبرة داود، فإنّ في المقبولة: (الحكم ما حكم به أعدلهما وأفقههما وأصدقهما في الحديث وأورعهما)[1]، والإشكال بأنّ الرواية ترتبط بالقاضيين قد تقدم الكلام فيه وفي جوابه.

وأمّا الإشكال الذي ذُكر في التنقيح من أن: (ظاهرها أن كلاً من تلك الصفات مرجّح بالاستقلال، لا أن المرجح مجموعها وإن كانت قد جمعت في البيان، وعليه لو قلنا بشمولها للفتويين المتعارضتين فلا مناص من الحكم بتساقطهما فيما إذا كان أحد المجتهدين أفقه ـ مثلاً ـ والآخر أورع لاشتمال كلّ منهما على مرجّح فيتساقطان، وهذا لا يلتزم به الخصم فإنّ الأعلم هو المتعيّن عند التعارض وإن كان غير الأعلم أورع)[2]، ثم قال بعد ذلك: (وهذه قرينة كاشفة عن أنّ المقبولة ونحوها غير شاملة للفتويين المتعارضتين)[3].

فالجواب عنه أنّ هذه لا تكون قرينة على عدم شمول المقبولة ونحوها للفتويين المتعارضتين، فإنّه بملاحظة المناسبات المرتكزة، يقدّم الأعلم على الأورع، فإنّ الأعلمية موجبة لأكثريّة الوثوق من الأورعية، ولا نلتزم بالتساقط فيما إذا تقابل

(١) تقدّم تخريجه.

(٢) التنقيح للسيد الخوئي: ١/ ١٧٤ ـ ١٧٥.

(٣) المصدر نفسه: ١٧٥.

الأعلم والأورع، والظاهر أنّ المراد من الأورع، الأورعية المرتبطة بمرحلة الإفتاء لا مطلق الأورعية وإن لم تتعلّق بمرحلة الاستنباط أو الفتوى، وهذا ما فهمه القدماء، ولذا علّلوا ذلك بزياده الثقة وأشباهه، كما أنّه ليس المراد من الأفقه، الأفقه في غير ما يرتبط باستنباط الأحكام، بل المراد من كان أفقه في علم الحديث واستنباط الأحكام، والأفقهيّة في الاستنباط هي التي توجب زيادة الوثوق، كما أنّ الأورعية في هذه المرحلة أيضاً توجب كثرة الوثوق، وهذا نظير ما إذا قيل بأنّ أحد الطبيبين أورع، ومعنى ذلك أنّ معاملته مع المرضى أحسن، وهو ذو ضمير حيّ ويتعامل بإنسانية مع المرضى، وطبعاً يحصل للانسان وثوق أكثر من تشخيص المرض ومن إبراز رأي الأورع.

فظهر أنّ الروايات من وجهة نظرنا دالّة على مرجّحية الأورعية ولا بأس بالاستدلال بها.

وأمّا الأُصول وأنّه ماهو مقتضى الأصل العملي، فحكم المسألة يختلف بحسب الاختلاف في المباني المذكورة في المتساويين، فإنّه إن قلنا في المتساويين بالتخيير الأخذي ـ كما عليه المشهور، بل المتسالم عليه بينهم، ولم يخالف فيه إلاّ بعض المتأخرين ـ فمورد الإجماع والتسالم ما إذا لم يكن أحدهما أورع، كما ظهر ذلك من عبارة القدماء، فإنّهم يقولون بالتخيير فيما إذا لم يكن أحدهما أعلم وأورع، وأمّا إذا كان أحدهما أورع فهو خارج عن مورد التسالم والإجماع، فلابدّ من الأخذ بقول الأورع ، ومع قطع النظر عن ذلك يدور الأمر بين التعيين والتخيير في الحجية، لأنّه إن أخذ بقول الأورع فهو حجة قطعاً إمّا من جهة التخيير وإمّا تعييناً، وأمّا قول غير الأورع فيشكّ في حجيته ولو من جهة ما ذكره القدماء.

إلاّ أنّ المحقق الإصبهاني ذكر ما محصله أنّ الأُمور التي هي دخيلة في الفتيا قد تكون دخيلة في أصل الكاشفية، وهذا مثل العلمية، وقد لا تكون دخيلة في أصل

الكاشفية، بل من الشروط مثل العدالة، فإن كان أحدهما أقوى فيما هو ملاك الحجية بأن كان أحدهما أعلم فلا بأس بالتمسك بقانون لزوم الأخذ بقول معيّن، من جهة دوران الأمر بين التعيين والتخيير، وإما لا تكون دخيلة في الكاشفية فبما أنّها شرط تعبّدي، فيكون التمسك بالقانون المذكور محل إشكال[1].

ويظهر الجواب عمّا ذكره المحقق حول ما تقدم، حيث إن الأورعية التي نقول بمرجّحيتها، إنّما نقول باعتبارها من جهة أنّها دخيلة في الكاشفية وموجبة لمزيد الوثوق لا مطلق الأورعية أو كانت خارجة عن مرحلة الإفتاء، بأن كان أحدهما أورع من الآخر في الشبهات، وعلى فرض أنّها غير دخيلة في الحجية، فلا ريب أنّ أقوال المتقدّمين موجبة للشك في حجية قول غير الأورع، وهذا كاف في الحكم بعدم الحجية، لأنّ الشك في الحجية مساوق للقطع بعدم الحجية.

وإن قلنا بالتخيير التطبيقي من جهة موثقة سماعة كما قلنا به، فهذه الرواية لا إطلاق لها فيما إذا كان أحدهما أعلم أو أورع، فيأتي دوران الأمر بين التعيين والتخيير في الحجية، فإن طبّق عمله على وفق قول الأورع فيكون معذّراً له قطعاً وإن طبّقه على قول غير الأورع فإنّه يشكّ في معذّريته، وإن قلنا بلزوم الأخذ بأحوط القولين في المتساوييْن، فلا يمكن التمسك بالقانون المذكور، ويتساقطان، إلاّ أنّه بما أنّ الإجماع قائم على عدم وجوب الاحتياط المطلق، فيجب الأخذ بالأحوط بين القولين، فإن أمكن من الاحتياط فهو، وإن لم يمكن كما إذا دار الأمر بين المحذورين، أو لضيق الوقت، فذكر (قده) أنّه لا يجب عليه الأخذ بقول الأورع، والحال أنّه ذكر في مظنون الأعلمية أنّه يجب الأخذ بقوله، والسّر في ذلك أنه لابدّ له أن يأتي بإحدى الصلاتين

(١) الاجتهاد والتقليد ٦٥.

من القصر أو الإتمام وذلك لضيق الوقت، فالامتثال امتثالٌ احتمالي والأورعية لا توجب تقوية احتمال الامتثال كما كانت توجب ذلك الأعلمية.

والجواب عنه يظهر أيضاً مما تقدم، فإنّ الأورعية التي هي محل البحث موجبة لأوثقية فتوى الأورع، وطبعاً تكون موجبة لقوة احتمال الامتثال، فلابدّ من الأخذ بقول الأورع فيما إذا لم يكن الاحتياط ممكناً.

فظهر أنّ الأورعية كالأعلمية مرجّح عند التعارض إلاّ أن مرجّحيتها في طول الاعلمية.

وأما المسألة الثالثة: في ما يعتبر في مرجع التقليد من شروط:

الشرط الأوّل: الحياة، فيقع البحث في أنّه هل يُشترط في حجّية قول المجتهد أن يكون حيّاً أو لا؟ وعلى فرض اشتراط هذا الشرط، هل يكون معتبراً في الابتداء والاستدامة أو أنّه يعتبر في الابتداء فقط؟ والبحث فعلاً في تقليد الميت ابتداءً، وأنه هل يجوز تقليد الميت ابتداءً أو لا؟

واختلف المتعرّضون لهذه المسألة على قولين: وما نسب الى المشهور، بل ادّعي الإجماع عليه هو اعتبار الحياة في التقليد الابتدائي[1]، وفي قبالهم ذهب جماعة من الأعلام إلى جواز تقليد الميت، فمن الأُصوليّين الذين قالوا بذلك هو المحقق القمي على ما في جامع الشتات[2] والقوانين، ومن الأخباريّين المتأخرين جماعة قد أصرّوا على جواز تقليد الأموات.

---

(١) جواهر الكلام ٢١/ ٤٠٢.

(٢) جامع الشتات ٤/ ٤٦٩.

وأمّا العامة فالظاهر أنّ السابقين منهم كانوا يقولون بعدم جواز تقليد الميت، فقد ادّعى الرازي[1] الاجماع على ذلك، وكذا نقل الغزالي الاجماع عليه[2]، إلاّ أنّ المتأخّرين منهم بعد انسداد باب الاجتهاد عندهم بدواعٍ مختلفة اتفّقوا على جواز تقليد الأموات، بل على وجوب ذلك، فإنّه بعد حصرهم للمذهب في مذاهب أربع، قالوا بأنّه لابدّ أن يكون القضاء أو الإفتاء على طبق أحد المذاهب الأربعة، وحصرُ المذاهب في أربعة قد أوجب انحطاطهم الفكري، على ما ذكره بعض مجدّديهم، فإنّه لايمكن لهم إبداء قول يكون ذا قيمة حتى بالنسبة الى المسائل المستحدثة، مع كثرة المسائل المستحدثة في زماننا هذا، ولذا ظهر عندهم دعاة لانفتاح باب الاجتهاد وعدم جواز تقليد الميت.

وعلى أيّ حال فالمسألة مختلف فيها، والمشهور بين الشيعة هو عدم جواز تقليد الميت ابتداءً.

واستدل القائلون بعدم جواز تقليد الميت ابتداءً بوجوه متعددة، أهمّها ما يلي:

الوجه الأوّل: الإجماع، حيث ادّعي الإجماع على اشتراط الحياة، فقد نُقلت في مطارح الأفهام أقوال كثيرة على ذلك مستنِدة إلى الإجماع، إلاّ أنّه يمكن المناقشة في الاستدلال بالإجماع بأمور:

الأمر الأوّل: أنّ علماءنا السابقين على العلاّمة لم يتعرّضوا للمسألة صراحة لا نفياً ولا إثباتاً، والظاهر أنّ أوّل من تعرّض للمسألة هو العلاّمة، إلاّ أنّه لم يتعرّض للمسألة بنحو ما طرحناها، بل ذكر ما مضمونه أنّه لو نقل الناقل فتوىً فإن كان عن

---

(١) المحصول: ٦/ ٧١.

(٢) المنخول: ٤٨٠.

الحي يجوز الاعتماد على قوله بشرائطه، وأمّا إذا نقل فتوى الميت فلا يعتبر، لأنّ الميت لا قول له، ولذلك ينعقد الإجماع بموته.

وقد تعرّض للمسألة الشهيد في الذكرى بنحو ما طرحها العلاّمة، وقال بأن ظاهر العلماء عدم اعتبار نقل فتوى الميت محتجّين بأنّ الميت لا قول له وينعقد الإجماع بموته.

وتعرّض صاحب المعالم أيضاً لهذه المسألة، إلاّ أنّه قال بأنّهم استدلّوا على وجه لا ينبغي أن يُذكر، وكلامه هذا مشير إلى الوجه المذكور في كلماتهم من أنّه لا قول له وينعقد الإجماع بموته.

واستدل صاحب المعالم بوجه آخر سنذكره إن شاء الله.

وبعد الشهيد ادّعى الإجماعَ جماعةٌ، منهم: ابن أبي جمهور، والمحقّق الثاني، والمحقق النراقي في المناهج وغيرهم، بل ربما يمكن القول بأنّ ظاهر كلام الكليني في أوّل الكافي مُوهم خلاف قولهم وأنّه يجوز تقليد الميت، فقد قال الكليني: (مع ما رجونا أن نكون مشاركين لكلّ من اقتبس منه وعمل بما فيه في دهرنا هذا وفي غابره إلى انقضاء الدنيا، إذ الربّ جلّ وعزّ واحدٌ والرسولُ محمد خاتم النبيين ـ صلوات الله وسلامه عليه وآله ـ واحدٌ، والشريعة واحدة وحلال محمد (صلى الله عليه وآله) حلال وحرامه حرام الى يوم القيامة...)[1] فربما يكون تعليله هذا: (إذ الرب ..الخ) موهِماً جواز تقليد الميت، إذ ظاهر هذا التعليل كونه تعليلاً للاقتباس و للعمل، إلاّ أنّ الظاهر أنّ التعليل خاص بالاقتباس، وذلك لأنّ وحدانية الرب والرسول والشريعة لا تتنافي مع اقتباس المقتبسين وإن كانوا مخالفين لآرائه، وأما بلحاظ أنّ هذه الآثار هي

---

(١) الكافي: ١/ ٧.

الآثار الصحيحة عن الصادقين (عليهم السلام) فربما لا يعتقد كثير بأنّ هذه الآثار كلها صحيحة، أو لا يعتقد بما اعتقده الكليني من التخيير في صورة تعارض الأخبار، إلى غير ذلك من الأمور، وهذا التعليل لا يقتضي جواز تقليد الميت. هذه هي **الجهة الأُولى**.

الجهة الثانية: أنّه من الممكن أنّ الكليني نقل في الكافي أحوط الأقوال والروايات، ولذا يرى جواز العمل على وفق كتابه بعد موته، وإن لم يقل بجواز تقليد الميت، كما أن الشيخ الانصاري الذي لا يقول بجواز تقليد الميت، قال في مناسكه ما مضمونه: انّه سلك طريق الاحتياط في هذه الرسالة غالباً حتى لا يُقتصر الانتفاع بها على حياته فقط، فبما أنّه سلك طريق الاحتياط في رسالته فلا تُنسخ هذه الرسالة، ولذا كانت رسالته متّبعة إلى السنين الأخيرة، وكانت التعليقات عليها نادرة جداً، فظهر أنّ عبارة الكليني لا تدل على أنّه كان يقول بجواز تقليد الميت، ولا أقل من أنّ هذه العبارة لا تكون دليلاً على أنّ من تقدم من العلماء على العلاّمة كان لايقول بجواز تقليد الميت.

والعمدة استدلال العلاّمة ومن تأخّر عنه ممّن كانوا يقولون بحجية الإجماع في عصر واحد في باب الإجماع الدخولي، حيث إنّ العلاّمة وغيره قالوا بانعقاد الإجماع إذا مات المخالف، إذ الميت لا قول له، وهذا ما أُجيب عنه بوجوه متعددة، ولذا قال صاحب المعالم إنهم استدلوا على وجه لا ينبغي أن يُذكر، وذلك لأنّه إذا انعقد الإجماع بموت المجتهد المخالف فيُستكشف أنّ قوله في حال حياته لم يكن حجة، وذلك لأنّ قوله على خلاف قول المعصوم، فمِن موته يُستكشف عدم اعتبار رأيه، إلى غير ذلك من الوجوه التي ذُكرت في تقريرات الشيخ (مطارح الأنظار) للرد على هذا الاجماع.

وعلى أيّ حال، فالإجماع وتعليله عليل، والشهيد وإن استظهر من ظاهر العلماء ذلك إلاّ أنه نقل أيضاً الخلاف عن بعض، إلاّ أنّ المتأخّرين استظهروا بأنّ المراد من البعض بعض العامة، مع أنّ الشهيد بنى في الذكرى على نقل أقوال علماء الشيعة.

فظهر أنّه ليس في المقام إجماع محقّق.

الأمر الثاني: أنّ الإجماع مضافاً إلى عدم تحقّقه معلّل بتعليل فيه تأمّل، وعلى فرض تماميّته يكون الإجماع مدركياً، نعم لو أنّ السابقين أفتوا باشتراط الحياة كما أنّ المشهور من المتأخرين أفتوا بذلك، لكان للاستدلال به وجه من باب تلاحق أفكار متعددة من الأكابر المختلفين في الرأي، وذلك لحصول الاطمئنان من باب تجمّع الاحتمالات في محور واحد، إلاّ أنّ الإجماع تحقّق عند المتأخّرين من الأُصوليين.

الوجه الثاني: من الوجوه التي استدلّ بها على عدم جواز تقليد الميت ابتداءً: ما هو مؤلّف من مقدّمتين:

المقدّمة الأُولى: هي أنّ الوجوه التي كنا نستدل بها على جواز تقليد الفقيه كلها قاصرة عن إثبات حجية قول الميت.

المقدمة الثانية: هي أنّه على فرض قصور الأدلة يكون المرجع هو الأصل، أي: أنّ الشك في الحجية مساوق للقطع بعدم الحجية.

أمّا المقدّمة الأُولى: فإنّ الأدلّة الدالة على جواز التقليد:

منها: بناء العقلاء على الرجوع إلى أهل الخبرة، مع عدم الردع، ولا شك في أنّ بناء العقلاء إنما هو على الرجوع الى أهل الخبرة من الأطبّاء والمهندسين والمقوّمين وغيرهم من أرباب الحِرَف، والجري الخارجي الذي هو عبارة أُخرى من بناء العقلاء إنما هو على الرجوع الى أهل الخبرة في زمان حياتهم، وهذا هو الذي كان بمرآى ومنظر من المعصومين (عليهم السلام) ومع ذلك لم يردع أئمتنا (عليهم السلام) عن ذلك.

لا يقال: بأنّه لامانع من الرجوع إلى مكتوبات أو آراء أهل الخبرة وإن مات صاحب الرأي والكتاب، كما إذا كتبَ مهندسٌ أو طبيب آراءه بحيث يفهمه العوام كما هو الحال في الرسائل العملية حيث إنّها كُتبت من أجل العوام ولذا سُمّي بعضها بإرشاد العوام.

فإنّه يقال: بأنّ هذا وإن كان صحيحاً في الجملة إلاّ أنّ هذا لا يوجب تشكيل بناء العقلاء، نعم هذا صحيح بحسب المرتكزات، والبناء العقلائي عبارة عن الجري العملي على نحو القضية الخارجية، وهذا هو الذي يردع أو لا يردع إذا كان بمنظر من الشارع المقدس، وأمّا ما في أذهانهم من الرجوع إلى آراء السابقين من أهل الخبرة ـ إذا كان لهم آراء ـ فلا يجب على الإمام (عليه السلام) ردعه إذا كان على خلاف الواقع، ومن الواضح، عدم وجود كتب معدة لبيان الفتاوى في زمن الأئمة الطاهرين (عليهم السلام)، بل كان الجري الخارجي على مراجعة الفقهاء بعنوان الاستفتاء والفتوى، وأوّل من كتب رسالة عملية هو علي بن بابويه القمي، فالجري العملي وبناء العقلاء في زمن الائمة الطاهرين (عليهم السلام) كان محدوداً بحدود الاستفتاء والإفتاء.

ومنها: الإجماع على جواز الإفتاء والاستفتاء، وهذا أيضاً محدود بحال الحياة، فإن الاستفتاء هي الاستجواب ـ أي: طلب الجواب ـ والفتوى هي الجواب.

ومنها: إرجاع الأئمة الأطهار (عليهم السلام) إلى الرواة والفقهاء، وهذا أيضاً محدود بما إذا كان الراوي أو الفقيه حيّاً ولا يشمل ما إذا كان الفقيه أو الراوي ميتاً.

ومنها: عدم ردع الأئمة (عليهم السلام) من الإفتاء بالنسبة إلى علماء العامة، وإنّما كان الإشكال عليهم من جهة مقدمات الإفتاء، وهذا أيضاً محدود بحال الحياة كما هو ظاهر.

فظهر أنّ الادلة الدالة على جواز التقليد قاصرة من شمول ما إذا كان الفقيه ميتاً، وعليه فإن شككنا في جواز تقليد الميت يكون الشك فيه مساوقاً للقطع بعدم حجّية قوله، فلابد من تقليد الأحياء.

وأمّا المقدمة الثانية: فإنّه إذا كانت الأدلة قاصرة فطبعاً يُشكّ في جواز تقليد الميت والشك في الحجية مساوق للقطع بعدم الحجية، وعليه فيُحكم بعدم حجية قول الميت.

وربما يعترض عليه، بما اعترض عليه بعض مشايخنا وهو المحقق الميرزا مهدي الاصبهاني، ويمكن تقريب الاعتراض بأنّه صحيح أنّنا نشكّ في حجية قول الميت ومتقضى الأصل عدم حجّية قول الميت عند الشك في حجّيته، وكذا في حجية قول غير الأعلم، ونتيجة تطبيق الأصل في الموردين هي حجية قول الحي الأعلم من الأموات والأحياء، وأمّا أعلم الأموات فهو مشكوك الحجية من جهة موته، وغير الأعلم من الأحياء أيضاً مشكوك الحجية من جهة مفضوليته، وعليه مقطوع الحجية مطلقا عبارة عن المجتهد الحي الذي هو أعلم من الأموات والأحياء، ووجود مثل هذا المجتهد نادر ثبوتاً وإثباتاً، فالأمر يدور بين المشكوكَيْن في حجّيتهما، أحدهما أعلم الأموات وثانيهما أعلم الأحياء، وكل منهما مشكوك الحجية من جهة، وليس نتيجة اجراء هذا الاصل اعتبار الحياة، بل نتيجته بما أنّه قابل للتطبيق على الحياة والأعلمية، هي الحي الأعلم، وبما أنّه نادر جداً ثبوتاً وإثباتاً، فلابدّ من الالتزام بحجية أحدهما، إمّا الحي الأعلم من الأحياء أو أعلم الأموات.

وخلاصة الكلام أنّ هذا الأصل لا يقتضي اعتبار الحياة كما قيل باعتبار الحياة من جهة الأصل.

وهذا الاعتراض وارد بناءً على أن تكون الأعلمية من مقوّمات حجية قول المجتهد كما أنّ الحياة من مقوّمات حجية رأيه، وأمّا بناءً على ما ذكرنا من أنّ الأعلمية من المرجّحات عند التعارض، فلا يرد عليه هذا الاعتراض، إذ إنّ قول المجتهدْين ـ مع صرف النظر عن التعارض ـ كلاهما حجة وإن كان أحدهما غير أعلم، وعند التعارض للحجّيتين يلاحظ المرجّح وأحد المرجحات هو الأعلمية، فإن شككنا في أنّ قول المجتهد الميت حجة أو ليس بحجة، وكان قوله معارضاً لقول المجتهد الحي، يكون من قبيل تعارض الحجة مع اللاحجة، لا من قبيل تعارض الحجة مع الحجة، وهذا بخلاف مورد الترجيح بالأعلمية، إذ هناك حصل تعارض الحجة مع الحجة فيرجّح أحدهما بالأعلمية، وعليه فجريان أصالة عدم الحجية لإثبات اشتراط الحياة في الرتبة السابقة على التعارض، وفي فرض جريانها لا يحصل تعارضٌ أصلاً، وجريان أصالة عدم الحجية في تعارض الأعلم مع غير الأعلم في الرتبة المتأخّرة من التعارض، فلا يصح ملاحظة الأصلين في رتبة واحدة، فنتيجة جريان الأصل في الرتبة السابقة على التعارض هي اشتراط الحياة، ونتيجة جريان الأصل في الرتبة المتأخّرة من التعارض هي مرجّحية الأعلميّة.

فظهر أنّ الوجه الثاني تام إلاّ أن يكون هنا استصحاب الحجّية، فبما أنّ الاستصحاب أصل شرعي فإنّه يُقدّم على الأصل العقلي الذي هو عبارة عن أصالة عدم الحجّية. وسيأتي البحث عن الاستصحاب في ضمن أدلة القائلين بحجية قول الميت.

الوجه الثالث: من الوجوه التي يُستدل بها على اشتراط الحياة في حجّية قول المجتهد، هي الرواية التي نقلها الصدوق في العلل وهي ما يلي: (أبي رحمه الله، قال حدثنا محمد بن يحيى، عن محمد بن الحسين بن أبي الخطاب عن الحسن بن محبوب، عن

يعقوب السـراج قال: قلت لأبي عبد الله (عليه السلام) تبقي الأرض بـلا عـالم حـيّ ظاهر يفزع إليه الناس في حلالهم وحرامهم؟ وقال لي: إذاً لا يُعبَد الله يا أبا يوسـف)[1] ومعنى الرواية أنّ عبادة الله تتحقق بالرجوع الى العالم الحيّ، فإنّ عمل غير الفقيه ـ ولو كان فقهه تقليدياً ـ لا يكون صحيحاً إلاّ نادراً، وهذه عبارة أُخرى عن أنّ الحجة قـول العالم الحيّ الظاهر.

ويمكن المناقشة في الاستدلال بهذه الرواية من وجهين:

الوجه الأوّل: إنّ الرواية وإن نُقلت في العلل هكذا إلاّ أنّها في بصائر الدرجات وفي البحار هكذا: (حدّثنا محمد بن عيسى وأحمد بن محمد، عن الحسن بن محبوب، عن يعقوب السرّاج، قال: قلت لأبي عبد الله (عليه السلام): تخلو الأرض من عالم مـنكم حيّ ظاهر تفزع إليه الناس في حلالهم وحرامهم؟ فقال يا أبا يوسف لا، إنّ ذلك لبـيّن في كتاب الله، فقال: ﴿**يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُواْ اصْبِرُواْ وَصَابِرُواْ**﴾ عـدوّكم ممـن يخـالفكم ﴿**وَرَابِطُواْ**﴾ امامكم ﴿**وَاتَّقُواْ اللّهَ**﴾ فيما يأمركم وفرض عليكم)[2] وهذا من نقل الآية مع تفسيرها لا أنّ الآية هكذا، فبقرينة (منكم) و(امامكم)، فإنّ هـذه الروايـة تـرتبط ببقاء الأرض خالية من الإمام المعصوم وعدمه، ولا ترتبط بالعالم الشيعي وإن لم يكـن منهم.

وفي تفسير البرهان نقلاً عن منتخب سعد بن عبد الله ـ وكتاب سعد بن عبد الله لم يصل إلى المتأخّرين وقد انتُخب بعضٌ من هذا الكتاب وسُـمّي بمنتخـب سـعد بـن

---

(١) علل الشرائع: ١/ ١٩٥.

(٢) بصائر الدرجات: ٥٠٧، بحار الأنوار: ٢٣/ ٥١ ـ ٥٢.

عبد الله ـ ما يشبه نقل الصفار، وفي البرهان أيضاً نقلاً عن العياشي عن يعقوب السراج ما يشبه أيضاً نقل الصفار، فلا يمكن الاستدلال بالرواية المنقولة في العلل.

ويمكن الجواب عن هذه المناقشة، بأنّ بصائر الدرجات من الكتب التي أعرض عنها الأكابر، ولذا لم يذكره ابن بابويه وأمثاله، أو أنّ السند إلى ما سوى كتاب بصائر الدرجات صحيح، ولكنّ السند الذي يعمّ بصائر الدرجات فيه أفراد قد تأمّل بعض فيهم، أو أنّ هناك شواهد تدلّ على أنّ بصائر الدرجات من الكتب التي زِيدَ فيها، وهكذا يمكن المناقشة في منتخب سعد بن عبد الله بأكثر من ذلك، وروايات العيّاشي كلّها مرسلة، فلا يمكن الاعتماد على هذه المصادر.

ويمكن الجواب عن هذه المناقشة بوجه آخر ـ مع قطع النظر عن الجواب الأوّل ـ وهو أنّ الرواية ليست برواية واحدة منقولة بنحوين، إذ من الممكن أنّ السائل ـ وهو يعقوب السراج ـ سأل الإمام (عليه السلام) تارةً عن خلوّ الأرض من عالم منكم، وسأل الإمام (عليه السلام) مرة أُخرى عن خلوّ الأرض من مطلق عالم حيّ يفزع إليه الناس في حلالهم وحرامهم، فكلّ من الروايتين ترتبط بجهة معيّنة، ومجرد أنّ الراوي هو حسن بن محبوب عن يعقوب السراج عن أبي عبد الله (عليه السلام) لا يكون دليلاً على أن الرواية رواية واحدة منقولة بنحوين، مع أن بينهما اختلاف في السؤال والجواب.

كما يمكن الجواب عن المناقشة بوجه آخر، وهو أنّ السؤال في جميعها، السؤال عن الإمام الحي الظاهر، ولاريب في أنّ الإمام المعصوم (عليه السلام) لا يُعتبر فيه أن يكون ظاهراً كما تدل عليه روايات كثيرة واردة في الغيبة، وتُحمل كلمة (منكم) على أنّه تابع لكم، أي: أنّه من شيعتكم وليس من مخالفيكم، والمراد من جملة (ورابطوا

امامكم) مطلق الإمام لا الإمام المعصوم (ألا وإنّ لكل مأموم إماماً يقتدي به)[1] فعلى هذا إمضاء جميعها شيء واحد، نعم لو لم تكن كلمة (ظاهر) لكان للقول بأنّ مفادهما مختلف وجه، فلا يمكن القول بأن ما في البصائر مخالف لما نقله الصدوق في العلل.

هذا كلّه مع قطع النظر عن التأوّلات، فقد ذكر الشُرّاح تأويلات لصحيحة محمد بن مسلم المذكورة في الكافي حيث فيها كلمة إمام (ظاهر) من أنّ المراد (الظاهر) الطاهر إذا قُرِئ بلا نقطة مع أنّ جميع النسخ مع النقطة، أو أنّ المراد من الظهور هو الوجود، كما أوّله الملاّ صالح، أو أنّ المراد من غلبت حجته على الآخرين، إلى غير ذلك من التأويلات.

الوجه الثاني: من الوجهين اللذين يناقش بهما في الاستدلال بهذه الرواية، أنّه ليس المراد من قوله: (في حلالهم وحرامهم) مطلق الحلال والحرام، بل المراد الحلال والحرام في الأمور المستحدثة كالشوارع المفتوحة والمذياع والتلفزيون إلى غير ذلك من المسائل المستحدثة، أو لا أقلّ مِن أنّ المراد من الحلال والحرام ما لا يُعلم قول القدماء فيه.

فإن قيل بأنّ المفرد المضاف يدل على العموم.

قلنا بأنّ هذا غير ثابت، وعليه فالمراد من الحلال والحرام، الحلال والحرام الذي في زمن حياة هذا العالم، لا مطلق الحلال والحرام، أو ما لا يُعلم قول القدماء فيه، ولابدّ من الرجوع إلى الفقيه لمعرفة أقوال القدماء، وهذا لا يكون إلاّ في حياة الفقيه، فالرواية لا تدل على عدم جواز تقليد الأموات.

---

(١) نهج البلاغة ٣/ ٧٠.

إلاّ أنّه يمكن أن يقال بأنّ المستظهر من هذه الرواية، أنّ المراد من الحلال والحرام طبيعة الحلال والحرام، وعليه فالنتيجة هي عدم جواز تقليد الميت.

وعلى أيّ نحو كان فالاستدلال بهذه الرواية لعدم جواز تقليد الميت ـ ولا أقلّ من التقليد الابتدائي ـ مما له وجه.

وهناك دليل آخر على اشتراط الحياة ذكره بعض، وأصل هذا الدليل موجود في كلمات المحقق الثاني والشهيد الثاني، وقد اعتمد بعض الأكابر على هذا الدليل، وملّخص هذا الدليل أنّه لا ريب في علم الأفراد بالاختلاف بين المتقدّمين والمتأخّرين في كثير من الفروع، وبما أنّه يجب تقليد الأعلم فيكون نتيجة ذلك ـ بناءً على جواز تقليد الميت ـ أن يُصبح بعض الأكابر من القدماء كالشيخ أو غيره، من الذين ثبتت أعلميّته رئيساً للشيعة ويجب على جميع الناس الرجوع إليه وفي الحقيقة يكون الأعلم الإمام الثالث عشر، وهذا معلوم البطلان، إذ بضرورة من المذهب ليس لأحد مركزية بهذا النحو إلاّ للأئمة الطاهرين (عليهم السلام)، فيُكشف من هنا باشتراط الحياة في حجية قول المجتهد، إذ لو لم تكن الحياة شرطاً فإنّه يجب الرجوع إلى أعلم العلماء من الأحياء والأموات، ومن الواضح أنّ أعلم الأحياء والاموات ليس إلاّ واحد فيجب على الشيعة اتّباع شخص واحد في هذه القرون المتتالية[1].

ويمكن المناقشة في هذا الدليل بوجوه:

الوجه الأوّل: إنّه على فرض تسليم الملازمة وأنّه يلزم من ذلك رجوع جميع الشيعة إلى شخص واحد، فإنّ هذا إنما يلزم من ضمّ مقدمة إلى مقدمة أُخرى:

المقدمة الأُولى: أنّه لا يشترط الحياة في المقلد.

(١) انظر: التنقيح للسيد الخوئي: ١/ ١٠٧.

المقدمة الثانية: إنّ الأعلمية من المرجّحات عند التعارض سواء كان الأعلم في الأحياء أو في الأموات، والتالي الذي فُرض بأنّه يلزم من المقدّمتين وفُرض بأنّه فاسد، إنّما يلزم على فرض ثبوت المقدّمتين ومن فساد التالي يُعرف فساد إحدى المقدّمتين، فإنّه إمّا ردع الشارع عن الرجوع إلى أهل الخبرة سواء كان حياً أو ميتاً ـ كما ادعى السيد الخوئي السيرة على ذلك ـ وإمّا رفع الشارع يده من حجّية قول الأعلم عند التعارض.

والقول بأنّ الشارع ردع عن المقدّمة الأُولى، حتى يكون هذا الدليل من أدلّة المقام مما لا وجه له، إذ كما يمكن للشارع الردع عن المقدّمة الأُولى فإنّه يمكنه رفع اليد عن مرجّحية الأعلمية عند التعارض، فإنّ ردع الشارع عن المقدّمة الأُولى تكون نتيجته الرجوع إلى أهل الخبرة في زمان حياة أهل الخبرة، وإن رفع اليد عن المقدّمة الثانية تكون النتيجة تخيير المقلد في اتّباع أيّ منهم ـ على المشهور ـ فإنّ رفع اليد عن المقدّمة الثانية لا يلزم منه المحذور المذكور من اتّباع الشيعة شخصاً واحداً.

وخلاصة الكلام: إنّه كيف استكشفتم من فساد التالي ردع الشارع عن المقدّمة الأُولى، مع إمكان رفع اليد عن المقدّمة الثانية؟

ويمكن أن يجاب عن هذا الإشكال: بأنّه بما أنّ الأمر يدور بين رفع اليد عن المقدمة الثانية والردع عن المقدمة الأُولى وتحديد السيرة بالحياة، فإنّه إن رَدَعَ الشارعُ عن المقدّمة الأُولى فإنّ نتيجته هي تعيّن اتّباع الأعلم، وإن رفع اليد عن المقدّمة الثانية فنتيجته التخيير، وعليه فالأعلم من الأحياء يدور أمره بين التعيين والتخيير مع الأموات، إذ المفروض هو حجّية قول هذا الأعلم مطلقاً، إذ لو كانت الحياة شرطاً، فتكون الأعلمية هي المعيار في الأحياء، ولو لم تكن الأعلمية شرطاً فيكون المقلّد مخيّراً، وبما أنّه لا ندري أنّ الشارع هل ردع عن المقدمة الأُولى أو أنّه رفع اليد عن الثانية،

فنتيجته تكون من دوران الأمر بين التعيين والتخيير في الحجية فلابد من الأخذ بقول الأعلم الحيّ، هذا بناءً على مسلك التخيير الذي ذهب إليه المشهور.

وأمّا بناءً على الأخذ بأحوط القولين الذي سلكه السيد الخوئي، فلا يأتي التقريب المتقدّم، ويمكن تقييد ما ذكره السيد الخوئي من الأخذ بأحوط القولين، بما إذا كان مردّداً بين مجتهدين أو ثلاثة، وأما إذا كان مردداً بين المجتهدين من صدر الشريعة إلى زماننا هذا، فمن المقطوع عدم رضا الشارع بالاحتياط بين أقوالهم، ومن هذا نستكشف التخيير الأخذي، فإذا استكشفنا التخيير الأخذي على فرض رفع اليد عن مرجّحية الأعلمية، يكون من دوران الأمر بين التعيين والتخيير، وعلى أي حال فهذا الاشكال يمكن الجواب عنه بما ذكرنا، ولذا فالاشكال المذكور لا يكون وارداً.

الوجه الثاني: من وجوه المناقشة في هذا الدليل هو أنّ المحذور المذكور إنّما يلزم على وفق نظرية ليست مطابقة للوقع، وهي أنّ الاجتهاد لم يتطور ولم يتكامل في هذه الأدوار، أو خط الاجتهاد في هذه الأدوار، وأمّا إذا قلنا بأنّ الاجتهاد قد تطوّر وتكامل فلا يلزم المحذور المذكور، إذ تكامل وتطوّر الاجتهاد في الأدوار المختلفة نتيجته أنّ الأعلم في الدور الثاني يكون أعلم من الأعلم في الدور الأوّل، والأعلمُ في الدور الثالث أعلم من الأعلم في الدور الأوّل والثاني وهكذا، وعليه فيتحول عنوان الأعلمية من شخص إلى شخص آخر، ومن أوضح الواضحات أنّ الفقه يسير سيراً تكاملياً، وكما هو واضح ليس مورد كلامنا المسائل الضرورية واليقينية والمجمع عليها بين الشيعة، بل مورد كلامنا هو المسائل التفريعية التي ليست بضرورية ولا يقينية، ولاريب في أنّ القدماء في الدور الأوّل نظريتهم في هذه المسائل التفريعية نظرية ابتدائية، ثم نتيجةً لتكامل وتطوّر علم الأُصول وعلم الفقه والإحاطة بالأحاديث اختلفت أنظار الفقهاء في الدور الثاني، فللعلماء في الدور الثاني نظرية أكمل من

نظريتهم، نعم الأعلم في الدور الأوّل نابغة من النوابغ في عصره وذلك لالتفاته إلى أصل من الأُصول أو لتفريع فرع على الأصل، إلاّ أنّ هذا النابغة لو كان في الدور الثاني أو الثالث لعلّه لم يكن نابغة في الأدوار الأخيرة، فمِن باب المثال لا ريب في نبوغ ابن سينا فإنّه كان نابغة عصره، إلاّ أنّه بعد تكامل علم الطب لو حُشر ابنُ سينا مع تلك المعلومات فلعلّه لم يتمكّن من الدخول في أيّ مستشفىً من مستشفيات العالم والتدخّل في الأُمور الطبية، نعم هو نابغة الطب ويُقدّس تأريخياً، وكذا الشيخ الطوسي فإنّه يذكر بأنّ الفروع التي تعرّض لها أصحابنا كانت محدودة بما ذكرناها في النهاية، إلاّ أنّنا لاحظنا الفروع المذكورة في الكتب العامة وعلى طبق الأُصول والقواعد الموجودة عندنا حكمنا فيها، فهو أول من ذكر بعض الفروع التي لم يذكرها من سبقه، وهذا يدل على أنّه نابغة من النوابغ في عصره، ولا يدلّ على أنّ من أتى بعده وحقّق ودقّق في الفروع وفي تطبيق الأُصول ـ ولا سيما في الأدوار المتأخّرة مثل الشيخ الانصاري وأمثاله ـ أنّ نابغة ذلك العصر أعلم منه.

فظهر أنّ هذا الاشكال إنما يلزم من جمود الفقه أو انحطاطه، وأمّا إذا قلنا بأنّ علم الفقه قد تطوّر وتكامل بحسب الأدوار فإنّ الأعلم في كلّ زمان لا يكون أعلماً في الزمان الثاني، وهكذا.

الوجه الثالث: أنّه قلّما يكون في عصر من الأعصار اتّفاق الشيعة على أعلمية شخص واحد، بل اختُلف في أعلمية الأموات منهم، فقد ذهب بعضٌ إلى أعلمية الشيخ، وبعض الى أعلمية المحقق الأول، وبعض الى أعلمية الشهيد الأول، وبعض الى أعلمية المحقق الثاني، وبعض الى أعلمية الفاضل الهندي صاحب كشف اللثام، فقد ذكر الشيخ زين العابدين المازندراني الذي هو من اكابر علماء كربلاء، في مقدمة كتاب

(ذخيرة العباد) بأنّ السابقين الذين كُتبهم بأيدينا لا يمكننا تعيين الأعلم منهم فضلاً عمن لم يصل كتابه الينا أو لم يكن له كتاب.

هذا تمام الكلام في أدلة القائلين باشتراط الحياة في حجية قول المجتهد.

وأمّا القائلون بجواز تقليد الميت فقد استدلّوا أيضاً بوجوه:

الوجه الأوّل: أنّ الرجوع إلى الفقهاء من باب الرجوع الى أهل الخبرة، ولا ريب بأنّه لا فرق عند العقلاء بين الحي والميت، وعلى فرض أن يكون الميت أعلم من الحي يُؤخذ بنظريته دون الحي.

والجواب عن هذا الوجه قد ظهر مما تقدم، فإنّه إن كان المراد من السيرة، الجري العملي على الرجوع إلى الأموات كالرجوع الى الأحياء، فهذا ممنوع؛ إذ ليس هناك جري عملي مستمر إلى زمان الأئمة (عليهم السلام) حتى يقال بأنّه لم يُردع عنها فهي حجة. وإن كان المراد من السيرة الارتكاز العقلائي، فهو وإن كان صحيحاً إلاّ أنّ هذا ليس بسيرة وجري عملي، وليس على الشارع الردع عن مرتكزات العقلاء.

الوجه الثاني: إطلاقات الأدلة، فإنّ الآيات والروايات الدالة على جواز التقليد ليس فيها تقييد بالحياة.

والجواب عن هذا الوجه، بأن الآية المباركة ـ وهي آية النفر ـ لا تدلّ على جواز التقليد وعدمه وهي غير مرتبطة بالمقام، وهي عمدة الآيات التي استدل بها.

وأمّا الروايات الشريفة كرواية اسحاق بن يعقوب: (واما الحوادث الواقعة...)[1] فهي مع قطع النظر عن السند، تدلّ على اشتراط الحياة، فإنّ ظاهر قوله (عليه السلام): (فارجعوا فيها إلى رواة أحاديثنا) أن يكون المرجع راوياً بالفعل، فإنّ

(١) تقدّم تخريجه.

المشتق حقيقة في المتلبس بالمبدأ بالفعل، مضافاً إلى أنّه قلنا سابقاً أنّ المراد بالحوادث الواقعة هي المسائل المستحدثة، ولا ريب في أنّ المسائل المستحدثة يُرجع فيها الى الحي.

وأمّا الرواية التي هي في التفسير المنسوب إلى الإمام العسكري (عليه السلام): (من كان من الفقهاء...) فهي أيضاً مع قطع النظر عن سندها ظاهرة في أنّ المقلَّد حين التقليد لابدّ وأن يكون صائناً لدينه مطيعاً لأمر مولاه إلى غير ذلك من الشروط، فإنّ المشتق حقيقة في المتلبس بالمبدأ بالفعل.

وأمّا الروايات الدالة على إرجاع الأئمة (عليهم السلام) إلى الفقهاء كيونس بن عبد الرحمن والفضل بن شاذان، فهي أيضاً ليس لها اطلاق، إذ الرجوع كان في زمان حياتهم.

الوجه الثالث: أنّه لا إشكال في أنّ الشيعة كانت سيرتهم مستمرة على تقليد الأموات ابتداءً واستمراراً، إذ التشويش الذي يحصل للشيعة في زماننا هذا بموت فقيه بسبب عدم جواز تقليد الميت ولو ابتداءً، فإنّا نرى التشويش عند الشيعة والسؤال من هذا وذاك عن الأعلم في زماننا هذا، ولا نرى من هذا التشويش أثر بموت الكليني أو الجعفي صاحب الفاخر أو ابن أبي عقيل وأمثالهم، ولا يدلّ أقل شاهد على ذلك كما قامت شواهد على ذلك بموت بعض النوّاب الأربعة، إذ كانوا يسألون عن النائب اللاحق، كما في الغيبة. فمن هنا يُعرف بأنّ سيرة الشيعة كانت على تقليد الأموات مضافاً إلى عبارة الكليني في مقدمة كتابه ـ وقد تقدمت عبارته ـ ومضافاً الى ما ذُكر في المعالم من أن العلماء بعد الشيخ الطوسي إلى سنين متمادية كانوا مقلّدين للشيخ.

ومن الشواهد التي تدلّ على جواز تقليد الميت هو أن كتاب يوم وليلة ليونس بن عبد الرحمن كان مرجع الشيعة بعد موته الى زمان الإمام العسكري (عليه السلام) وقد عرض هذا الكتاب على الإمام العسكري (عليه السلام) وصحّحه الإمام (عليه

السلام)، ومع تجويز ذلك فمن كان أقرب إلى عصر الحضور كيف يمكن أن يتمسّك بالإجماع وأمثاله في قبالهم؟

وخلاصة الوجه الثالث هو أنّ بناء الشيعة من أول الأمر ـ أي: في زمان الغيبة الصغرى والكبرى ـ كان على تقليد الأموات، بمعنى أنّه بعد موت فقيه من الفقهاء والاكابر لم يكن يحصل تشويش للشيعة واهتمام لتعيين فقيه ومرجع آخر، كما هو الحال في هذه الأعصار الأخيرة، ولو كان بناؤهم على عدم جواز تقليد الميت في تلك الأعصار لدلّت عليه الشواهد وإن كانت ضعيفة، والحال أنّه لا شاهد على ذلك، وهذا شاهد عل تقليدهم للأموات والعمل على كتب المتقدّمين، وهناك شواهد تدلّ على أنّهم كانوا يقلّدون الأموات.

ويمكن الجواب عن ذلك بأنّه صحيح أنّ عمل الشيعة في زماننا هذا وفي القرون الأخيرة يختلف عن عمل الشيعة في الأزمنة السابقة، إلاّ أنّ الكلام في الفارق بينهم، والظاهر أنّه ليس الفارق ما ذُكر من أنّ الشيعة كانت تقلّد الأموات في الأزمنة السابقة بخلاف الأعصار الأخيرة، بل الفارق هو أنّ المسائل تنقسم الى قسمين:

المسائل الأصلية والمسائل التفريعية، والتقليد بالمعنى المصطلح لا يكون في المسائل الأصلية، بل التقليد إنما يكون في المسائل الفرعية المستحدثة أو المسائل التي اشتبهت عليهم فيما بعد، ويمكن أن يُستشهد على التفكيك بينهما بقوله (عليه السلام): (وأمّا الحوادث الواقعة فارجعوا فيها ...) ولذا لم يُذكر في الذريعة والمعارج وأشباههما باب التقليد، بل ذكروا باباً بعنوان (باب المفتي والمستفتي)، وكان للشيعة طرق متعددة لاستفتائهم عن التقليد في المسائل الأصلية:

الطريق الأوّل: أنّه كان بأيدي الشيعة كتب في تلك الأعصار مصحَّحة من قبل الإمام (عليه السلام) ومُستحسَنة، وقد أمر الإمام (عليه السلام) بالعمل على وفق

بعضها، وطبعاً مثل هذا الكتاب يكون حجة ويجوز العمل على وفقه ولـو بعـد مـوت مؤلّفه، نعم هذه الكتب لم تكن مشتملة على الفروع كما يظهر من المبسوط وغيره، بـل كانت مشتملة على المسائل الأصلية، فقد ذكر النجاشي في حق كتاب عبيد الله بن عـلي الحلبي أنّه عرضه على أبي عبدالله (عليه السلام) وصححه وقال عنـد قرائتـه: (أتـرى لهولاء مثل هذا؟)[1]، فكما يظهر من مقدّمة الفقيه هذا الكتاب كـان في أيـدي الشـيعة، حيث يذكر من مصادر كتابه كتاب عبيد الله بن علي الحلبي ويعـبّر عـن هـذه الكتـب بالكتب المشهورة التي عليها المعول وإليها المرجع، وما ورد من الروايات الكثيرة التي ذكر عدد منها في جامع الأحاديث في حق كتاب يوم وليلة ليـونس بـن عبـد الـرحمن، وكتاب يوم وليلة لابن خانبة حيث يقول طلبت من الإمام العسكري (عليه السـلام) كتاباً فأعطاني كتاباً، ولم يكن بين هذا الكتاب وكتاب ابن خانبه فرق إلاّ بزيادة حـرف أو حرفين، وهناك عدة من الرسائل الصـغيرة التـي كانـت تُنسـب إلى الإمـام (عليـه السلام) وكانت مشتملة على المسائل، مثل كتاب نخبة الإسلام على ما في كتاب عيون أخبار الرضا (عليه السلام).

الطريق الثاني: أنّ بعض مصنّفي هذه الكتب المختصرة قد صرّحـوا بـأنّ مـا في كتبهم إمّا من دين الإمامية أو من المُجمع عليـه بـين الشـيعة، مثـل مـا أمـلاه شـيخنا الصدوق ـ على مـا في الأمـالي ــ عـلى أهـل مجلسـه وعـلى المشـايخ في وصـف ديـن الإمامية[2]، وطبعاً إذا أملى مثل الشيخ الصدوق على أهل مجلسه وعلى المشايخ وصـف دين الإمامية وما يمتاز به دين الإمامية عن سائر المذاهب، فإنّه لا يكون ما أمـلاه مـن

(١) رجال النجاشي: ٢٣١.

(٢) الأمالي (للصدوق) ٧٣٨ ـ ٧٥٠.

موارد الاجتهاد والتقليد، فإنّه كما ذكر في العروة التقليد إنّما يكون في غير الضروريات واليقينيات، وذلك لأنّ التقليد إنّما يكون في الموارد المحتاجة إلى اعمال النظر، وأمّا إذا كان من ضروريات دين الإمامية فلا تقليد فيه.

ومثل كتاب الفاخر للجعفي، وهو من أكابر العلماء، وقد ذكر صاحب المقابيس بأنّ هذا الكتاب ليس عنده ثم قال: (إلاّ أنّه يستفاد من بعض عبارات الواقفين عليه أنّ كلّ ما فيه، سواء كان بطريق الرواية أو الفتوى فهو عنده مما أجمع عليه وصحّ من قول الأئمة (عليه السلام))[1].

ومثل كتاب الأعلام للشيخ المفيد، فإنّ موضوع هذا الكتاب ما اتفقت الشيعة من المسائل الفقهية التي اتفقت العامة على خلافها[2] وهذا الكتاب قد طبع في النجف الاشرف، إلاّ أنّ بعض صفحات هذا الكتاب لم تصل إلى يد الطبّاع فلذا طُبع ناقصاً.

ومن الواضح أنّ المسائل المذكورة في أمثال هذه الكتب من مثل الشيخ المفيد والشيخ الصدوق والجعفي مع إملائه على المشايخ أو ما اتفقت الشيعة أو ما أجمع عليه لا تكون من المسائل التقليدية.

الطريق الثالث: ادّعاء الإجماع على المسائل المذكورة في بعض الكتب الاحتجاجية ككتاب الانتصار، فإنّه يدّعي في أغلب المسائل إجماع الشيعة، فلو كانت المسألة مما أجمعت عليه الشيعة فيمكن للعوام العمل على وفقها، وقد ذكر صاحب الانتصار في مقدمته بأن دليلنا في المسائل التي ننفرد عن العامة والمسائل المتفقة عليها

---

(١) مقابس الأنوار: ٨.

(٢) الإعلام، المجلد التاسع من مصنفات الشيخ المفيد.

مع العامة هو إجماع الإمامية، كما أنّ الشيخ الطوسي في كتاب الخلاف ادّعى الإجماع في أغلب المسائل التي فيه.

الطريق الرابع: إمكان تمييز الأخبار المُجمع عليها عن غيرها، أي الأخبار التي أجمعت الشيعة على العمل بها، وهذه الأخبار كانت موضوع بعض الكتب، أي: أنّه لم يكن يذكر في بعض الكتب إلاّ الأخبار المجمع عليها، فإنّ الكتاب قد يكون مشتملاً على مختلف الأخبار ككتاب الاستبصار فيما اختلف من الأخبار، وذكر في التهذيب المتّفق عليها والمختلف فيها، إلاّ أنّه في تلك الأعصار كانت هناك كتب لذكر الأخبار المتّفق عليها بين الشيعة فقط، ومثل هذه الكتب طبعاً تكون حجة، وتدخل في قوله (عليه السلام): (خذ بالمُجمع عليه بين أصحابك)[1]، وقد ذكر بعض المتأخّرين بأنّ أول من خلط بين القسمين هو الشيخ الطوسي، ونحن لا نقول بأنّ ما ذكر صحيح أو ليس بصحيح، بل أردنا من ذكر ذلك أنّه كانت هناك كتب مدوّنة لذكر الأخبار المُجمع عليها، ومن الواضح أنّ ما فيه إجماع من ناحية صدوره عن الإمام (عليه السلام)، فلا يكون للتقليد في مثل هذه المسائل مجال.

ولتوضيح ذلك نقول بأنّه كانت هناك دواع في تلك الأعصار على عدم وضوح الاختلاف في الفقه الشيعي، وأن يكون الفقه الشيعي متّفقاً عليه بين أيدي الناس، وذلك لعدم تحمّل الناس لاختلاف الفقهاء في تلك الأزمنة لابتلائهم بالأعداء، كما ذكر في مقدّمة التهذيب بأنّه يُعترض علينا بأنّ الاختلاف بينكم أزيد من اختلاف العامة مع أنّكم متمسّكون بحبل آل البيت فما هو سبب هذا الاختلاف الذي بينكم؟ ولذا كان لهم عناية خاصة بنشر المُجمع عليه من الأخبار والفتوى.

---

(١) تقدّم تخريجه.

وأمّا المسائل المختلف فيها فقد كان ينتهي أمرها إلى الاستفتاء، ولذا لا نرى نقل أقوال القدماء في الخلاف وأشباهه إلاّ نادراً، وإنّما نرى أقوال ابن الجنيد وابن أبي عقيل وأمثالهما في كتاب مختلف الشيعة للعلاّمة الحلي الذي كان يعيش في القرون المتأخّرة، ومن الدواعي لذكر المتّفق عليه فقط، هو ما ذكرناه سابقاً من أنّ الشيخ والسيد المرتضى من المُخطّئة، ومن معاني المخطئة ـ على مابيّنا سابقاً ـ هو أنّ مع كل حكم شرعي دليل بيّن ومن أخطأ يكون آثماً، كما ذكر ذلك الشيخ في العدة والسيد المرتضى ـ في الذريعة، ومرجع نقل قول شخص آخر، والقول بعدم صحّته إلى تأثيمه وأنّه آثم، فلذا لم يذكروا أقوال الآخرين.

وخلاصة الكلام أنّ الجوّ كان يقتضي إبراز الوحدة والاتفاق في الفتوى، ومع وجود هذه الكتب التي أشرنا إليها وادّعاء الإجماع والاتفاق لم يكن مجال للتقليد، مضافاً إلى أنّ الناس لم يكونوا يتحملون تقليد هذا الشخص في هذا اليوم وذاك في اليوم الآخر، وقد ذكر الشيخ بأني ذكرت المسائل الأصلية في النهاية وأردت ذكر المسائل التفريعية مستقلاً إلاّ أنيّ رأيت بأنّ تفكيك المسائل الأصلية من الفرعية لا يمكن، ولذا ذكرهما معاً في المبسوط، وعليه فتخرج المسائل الأصلية عن التقليد، والتقليد إنّما كان في المسائل الخاصة بسبب الاستفتاء والفتوى.

ومن الشواهد التي توضّح ما ذكرناه، ما قاله الشيخ المفيد في المسائل السروية: (وللشيعة أخبار في شرائع مجمع عليها من عصابة الحق، وأخبار مختلف فيها، فينبغي للعاقل المتدبّر أن يأخذ بالمجمع عليه كما أمر بذلك الصادق (عليه السلام) ويقف في

المختلف فيه ما لم يعلم حجّة في أحد الشيئين منه، ويردّه إلى من هو أعلم منه، ولا يقنع منه بالقياس فيه دون البيان على ذلك والبرهان)[1].

ومن الشواهد أيضاً ما قاله الحر العـاملي: (إنّ أكثـر أحاديثنـا المرويـة في كتبنـا معلومة مقطوع على صحّتها: إما بالتواتر من طريق الإشاعة والإذاعـة، وإمّـا بعلامـة وأمارة دلّت على صحّتها وصدق رواتهـا وهـي موجبـة للعلـم مقتضـية للقطـع وإن وجدناها مودعة في الكتب بسند معين مخصوص من طريق الآحاد)[2].

وفي الوسائل أيضاً عن المعالم عن السيّد المرتضى: (إنّ معظم الفقه تُعلَم مذاهبُ أئمتنا (عليه السلام) فيه بالضرورة وبالأخبار المتواترة. وما لم يتحقق ذلك فيه ـ ولعلّه الأقل ـ يُعوّل فيه على إجماع الإمامية)[3].

والغرض أنّ معظم الفقه كان يُعـرف في تلـك الأزمنـة بالضرـورة وبالأخبـار المتواترة، والأقـلّ منـه بالإجمـاع، وكـان عنـدهم كتـب مشـتملة عـلى الضـــروريات واليقينيات والمجمع عليها بين الأصحاب من الفروع، ولذا لم يكن يحصل لهم تشويش كما يحصل في زماننا بموت فقيه من الفقهاء، وإنّما يحصل هذا التشويش للمتأخّرين لأنّ الكتب المؤلّفة منذ زمان المحقق وما بعده تشتمل على المسائل الضرورية المتفـق عليهـا والمسائل المختلف فيها، فلذا توهّم العوام بأنّه يجب التقليد في جميع تلك المسائل، وإذا مات فقيـه يحصـل لهـم التشـويش والسـؤال عـن المجتهـد الحـي، وبـما أنّ متـأخّري الأخباريّين لم يلتفتوا الى ماذكرنا فتوهّموا أنّ الكتب التي يؤلّفونهـا ككتـب المتقـدّمين، فيجوز للعوام تقليدهم حتى بعد موتهم، إلاّ أنّهم غفلـوا عـن أنّ إفتـائهم إنّـما يكـون

(١) المسائل السروية: ٧٤.

(٢) وسائل الشيعة: ٣٠/ ٢١٣.

(٣) المصدر نفسه: ٢١٤.

بتوسط الاجتهاد وتخلل الاجتهاد، وليست كتبهم مشتملة على المسائل الأصلية فقط كما كانت كتب القدماء مشتملة عليها، وهم وإن كانوا يذكرون أحياناً في مقام الإفتاء الروايات، إلاّ أنّ عملهم هذا لا يُخرجه عن الاستنباط والاجتهاد، فإنّهم حينما يذكرون حديثاً في مقام الإفتاء فلا ريب في أنّهم أعمَلوا في ذكر الحديث قواعد التصحيح وقواعد التعارض إلى غير ذلك من الأمور، إلاّ أنّه خفيت بذلك حيثية الرأي والنظر، وأمّا الأُصوليون فهم يُبدون رأيهم ونظرهم. وأمّا القدماء فكما ذكرنا كان لهم عناية في إبراز الفقه بصورة موحّدة ولذا كانوا يذكرون المسائل الأصلية والمجمع عليها في كتاب واحد، ومثل هذه الكتب كان يستغني الناس بها عن التقليد، إذ إنّ هذا شهادة بأنّ ما فيها كان من الضروريات واليقينيات والمجمع عليها.

فظهر مما ذكرنا بأنّ عدم التشويش في القدماء، كان من أجل اعتمادهم واطمئنانهم بشهادتهم وإخبارهم بأنّ هذه المسائل من الضروريات واليقينيّات.

وأمّا ما ذُكر من أنّ المتأخّرين عن الشيخ كانوا يعتمدون على ما أفتى به الشيخ، وهذا من أوضح مصاديق تقليد الميت.

وقد ذكر ذلك صاحب المعالم في مبحث الإجماع، حيث قال: (الشهرة التي تحصل معها قوة الظن هي الحاصلة قبل زمن الشيخ (رحمه الله) لا الواقعة بعده. وأكثر ما يوجد مشهوراً في كلامهم حدث بعد زمان الشيخ (رضي الله عنه) كما نبه عليه والدي في كتاب الرعاية الذي ألّفه في دراية الحديث مبيّناً لوجهه وهو أن أكثر الفقهاء الذين نشأوا بعد الشيخ كانوا يتبعونه في الفتوى تقليداً له لكثرة اعتقادهم فيه وحسن ظنهم به، فلما جاء المتأخرون ووجدوا أحكاماً مشهورة قد عمل بها الشيخ ومتابعوه فحسبوها شهرة بين العلماء وما دروا ان مرجعها الى الشيخ وأن الشهرة إنما حصلت بمتابعته . قال الوالد وممن اطّلع على هذا الذي بيّنته وتحقّقته من غير تقليد، الشيخ

الفاضل المحقق سليل الدين محمود الحمصي والسيد رضي الدين بن طاووس وجماعة، قال السيد (رحمه الله) في كتابه المسمى بالبهجة لثمرة المهجة: أخبرني جدي الصالح ورام بن أبي فراس (قدس الله روحه) أنّ الحمصي حدّثه أنّه لم يبق للإمامية مُفت على التحقيق، بل كلّهم حاك)[1].

فيمكن الجواب عنه بأنّ التقليد يُستعمل في معنيين:

أحدهما: اتّباع طريقة شخص.

وثانيهما: اتّباع الفتوى.

والتقليد الذي يمارسه العامّي هو اتّباع الفتوى، وأمّا مقلّدي الشيخ فإنّهم كانوا يقلّدون الشيخ في طريقته وكانوا شديدي التأثّر بمباني الشيخ من جهة الاعتقاد الشديد بعلمّية الشيخ، ولا ريب بأنّ اتّباعهم لمباني الشيخ يوجب اتّحاد رأيهم مع رأيه في الفتوى كثيراً، فالتقليد الذي يُطلق عليهم بمعنى تأثّرهم بمنهج الشيخ، وهذا مما يمكن أن يتّفق في زماننا وفي الأزمنة السابقة بالنسبة إلى بعض المجتهدين، وليس معناه أنّهم كانوا يتّبعون الشيخ في فتاويه، فإنّ من تأخّر عن الشيخ كانوا كثيراً ما يستشكلون على كثير مما في النهاية، وقد كُتبت شروح على النهاية دفعاً لبعض الإشكالات، ونكت النهاية إنّما اُلّف من أجل دفع الميسور من الإشكالات على النهاية.

وأمّا ما يُذكر شاهداً من أنّ السيد المرتضى قد أرجع إلى كتاب علي بن بابويه ـ على ما كان يذكره السيد البروجردي في بحثه من أنّ السيد المرتضى قد أجاز العمل على رسالة ابن بابويه في المسائل الرسية ـ مع أنّ في رسالة علي بن بابويه بعض الفتاوى

---

(١) معالم الدين ١٧٦ ـ ١٧٧.

من البعيد أن تكون مطابقة لفتاوى السيد، منها أنّ علي بن بابويه يقول بمسح تمام الوجه ومسح تمام اليد من المرفق في التيمم، وهذا ليس إلاّ من باب تجويز تقليد الميت.

ويمكن الجواب عنه بأنّه على فرض تمامية النسبة ـ إذ نحن لم نر هذا الكتاب ـ فمن الممكن أنّ السيد حينما كان يرجع إلى هذا الكتاب كان رأيه مطابقاً لما في هذه الرسالة.

وأمّا ما ذكره الفقيه، حيث يذكر مصادره، ومنها رسالة والده، فمنه يظهر أنّ الشيعة كانت تعمل بهذه الرسالة إذ يذكر بأنّ مصادره: (من الكتب المشهورة التي عليها المعوّل وإليها المرجع)[1].

ويمكن الجواب عن ذلك، بأنّ هذه الكتب كانت من الكتب التي يراجعها الفقهاء كما هو حال الجواهر وغيره.

وأمّا ما ذكره الشيخ في أوّل المبسوط مِن أنّه إن كانت المسألة لا ترجيح فيها للأقوال وكانت متكافئة فإنّه يقف فيها وتكون المسألة من باب التخيير[2]، بتقريب أن الشيخ إذا ذكر في المسألة أقوال المتقدمين ولم يرجّح تكون المسألة من باب التخيير، وهذا ليس تجويزاً لتقليد الميت، والجواب عن ذلك يظهر لمن يراجع المبسوط، فإنّ مراده من هذه العبارة أنّه إذا لم يرجّح فإنّ المسألة تكون من باب التخيير من جهة أنّ الحكم من باب السعة.

الدليل الرابع: لجواز تقليد الميت، ما كان يَستدل به بعضُ الأكابر في خراسان ـ وهو المحقق الميرزا مهدي الإصبهاني ـ وهو الرواية الموجودة في التفسير المنسوب الى

---

(١) وردت هذه العبارة في فقه الرضا: ٣١.

(٢) المبسوط ١/ ٣.

الإمام العسكري (عليه السلام)، ففي المستدرك: (قال علي بن موسى الرضا (عليه السلام): يقال للعابد يوم القيامة: نعم الرجل كنت، همتك ذات نفسك ـ إلى أن قال ـ ويقال للفقيه أيّها الكافل لأيتام آل محمد (صلى الله عليه وآله) الهادي لضعفاء محبيهم ومواليهم قف حتى تشفع لمن أخذ عنك أو تعلّم منك فيقف حتى يدخل الجنة معه فئات فئات، حتى قال عشراً، وهم الذين أخذوا عنه علومه وأخذوا عمن أخذوا عنه وعمن أخذ عمن أخذ عنه إلى يوم القيامة فانظروا كم فرق ما بين المنزلتين)[1].

وتقريب الاستدلال بها: لقد ذُكر الأخذُ في قبال التعلم، وعليه فالمراد من الأخذ: أخذ الفتوى، فيكون معنى الرواية أنّ من أخذ الفتوى ومن أخذ ممن أخذ إلى يوم القيامة يدخلون الجنة بشفاعته، فهذه الرواية صريحة في جواز تقليد الميت.

ويمكن الجواب عنه ـ مع قطع النظر عن ثبوت نسبة هذا الكتاب الى الإمام العسكري (عليه السلام) وعدمه ـ بأنّ في الأزمنة المتقدّمة كان هناك نوعان من الأخذ عن العالم: أخذ الرواية وأخذ الدراية، ويُعبّر عن أخذ الدراية بالتعلّم وفي قباله أخذ الرواية، فهذه الرواية لا تدلّ على جواز تقليد الميت، فإنّها إما تدل على ما ذكرنا من أخذ الرواية قطعاً أو إحتمالاً، فتسقط الرواية عن الحجية للإستدلال بها على جواز تقليد الميت.

الدليل الخامس: لجواز تقليد الميت هو الاستصحاب، فيقال بأنّ فتوى ابن عقيل مثلاً كانت حجة في زمانه فتُستصحب حجّية فتواه، وجريان الاستصحاب مبني على جريان الاستصحاب في الأحكام الكليّة كما هو المشهور، وأما على القول باختصاصه بالشبهات الموضوعية كما قيل فلا يمكن التمسك بالاستصحاب.

---

(١) مستدرك الوسائل: ١٧/ ٣١٩ـ ٣٢٠.

وقد اُورد على هذا الاستصحاب بإيرادات وشبهات:

الشبهة الأُولى: المناقشة في هذا الاستصحاب بما ذكر في خاتمة الاستصحاب من أنّه يُعتبر في الاستصحاب اتّحاد القضية المتيقّنة مع المشكوكة، أو ما ذكره الشيخ بأنّه لابدّ وأن يكون معروض المستصحب مقطوع به، وفي المقام ليس بمقطوع به، وعليه فلا يجري هذا الاستصحاب لمقدّمات:

المقدّمة الأُولى: أنّ ما هو موضوع الحجية عبارة عن نظر المجتهد ورأيه المعتمد على الأمارات أو الأُصول المعتبرة، وأمّا القول أو كتابته فهو من قبيل الحجة على الحجة، والذي هو حجة لنفسه ولغيره هو رأيه ونظره.

المقدّمة الثانية: أنّ الرأي والنظر موضوع للحجية حدوثاً وبقاءً، لا حدوثاً فقط، فإنّ بعض الموضوعات موضوع حدوثاً فقط وبعضها موضوع حدوثاً وبقاءً، أي: أنّه قد يدور الحكم مدار الموضوع حدوثاً وبقاءً، ورأي الفقيه من الموضوعات التي يدور الحكم مدارها حدوثاً وبقاءً، بمعنى أنّه لايكفي مجرد حدوث الرأي لثبوت الحكم إلى الأبد، بل ثبوت الحكم إلى الأبد متوقّف على بقاء الرأي، فكما أن رأيه حجة بالنسبة إلى نفسه حدوثاً وبقاءً، بمعنى أنّه لو زال رأيه لسبب من الأسباب لم يكن له حجة فكذلك بالنسبة لغيره، ولا ريب بأنّه لو تبدّل رأي المجتهد أو تردّد فإنّه لا يكون رأيه السابق حجة بالنسبة لنفسه وبالنسبة لغيره، وكذا لو زالت عنه ملكة الاجتهاد فلا يكون رأيه حجة، فمن هنا نعرف بأنّ الرأي موضوع للحجية بحدوثه وبقائه لا مجرّد الحدوث.

المقدّمة الثالثة: إذا مات المجتهد فإنّه إمّا أن يُقال بأنّا نقطع بأنّ المجتهد الذي قد مات بقيت آراؤه بعد موته وإمّا أن يقال بأنّا نقطع بعدم بقاء تلك الآراء، وإمّا أن يقال بأنّا نتردد في بقائها وعدم بقائها.

أما القول بالقطع بوجود الآراء بعد الموت في نفوسهم المقدسة، فهذا مما لا شاهد عليه.

وفي قبال ذلك، قال عدة من الأكابر بانعدام الآراء، وقال المحقق البهبهاني: إنّ الآراء تزول لشدة النزع، أو لا أقل من التردد في انعدامها وعدم انعدامها.

فإن قلنا بالقطع بوجود تلك الآراء بعد الموت فهي حجة بسبب بقائها، وإن قلنا بانعدامها فليست بحجة بسبب عدم بقائها، وإن شككنا في بقائها وعدم بقائها، فلا يمكن التمسك بالاستصحاب، إذ بتعبير لا بدّ من القطع ببقاء الموضوع، وبتعبير آخر: ليس بين القضيتين اتحاد، إذ ما كنّا نعلم به هو حجية رأي ابن عقيل الموجود، والذي نشك فيه فعلاً هو حجية وعدم حجية رأي ابن أبي عقيل الموجود، لا الرأي الموجود، ففي القضية الأُولى فإنّ الرأي الموجود كان حجة، وفي القضية الثانية فإنّ الشك هو في حجية وعدم حجية نفس الرأي، فلا اتّحاد بين القضيّتين.

إن قلت بأنّه يمكننا القول باتّحاد القضيّتين بتوسط الاستصحاب، أي: نستصحب أوّلاً بقاء تلك الآراء، وبعد استصحابها نستصحب حجّيتها، فتُصبح القضية المشكوكة متّحدة مع القضية المتيقنة.

قلنا بأنّه لا مجال لهذا الاستصحاب، إذ الرأي ليس من الأحكام الشرعية وليس بموضوع للحكم الشرعي، إذ المفروض أنّه لا يترتب عليه حكم شرعي، بل يراد من جريان هذا الاستصحاب اتّحاد القضية المتيقنة مع المشكوكة، ومثل هذا الأثر ليس هو الأثر المصحّح للاستصحاب.

أو يُقال بأنّ إجراء الأصل في المقام غير مفيد، إذ لابدّ وأن يكون الأمران اللذان يترتب عليهما الأثر ـ وهما الرأي والحجية ـ أحدهما محرز بالوجدان وثانيهما بالتعبد،

وأمّا إحرازهما بالتعبّد فإنّما يصح فيما إذا كانا في عرض واحد، وأمّا إذا كانا طوليين كما في المقام، فلا يمكن التمسك بالأصل وإحراز بقائها أولاً ثم إحراز حجّيتها.

ويمكن الجواب عن هذه المناقشة بالخدشة في المقدمات كلاً أو بعضاً:

أمّا المقدّمة الأُولى: فيمكن أن يُقال فيها بأنّ الذي هو حجّة عند العقلاء، ويحتج به الموالي على العبيد وبالعكس، عبارة عن مُبرزات أهل الخبرة، أي: القول أو الكتابة الصادرة من أهل الخبرة، وأما الرأي من دون أيّ مُبرز فلا يمكن الاحتجاج به، فإنّه إذا قيل له: لمَ فعلت هكذا، فإن قال في مقام الجواب بأن هذا رأي فلان، فيُطلب منه ما يثبت ذلك من قول أو كتابة، فان قال: لم يُبرزه إلاّ أنّي أعلم بأنّ رأيه كذا، فإنّه لا يُسمع منه.

ويمكن القول بأنّ وزان فتوى المفتي وزان رواية الرواي فما دام لم ينطق بشفتيه أو لم يكتب بقلمه لا يصح أن يقال بأنّه روى كذا وإن علم بأنّه سمع عن فلان، إلاّ أنّ مجرّد السماع وعلمه بالرواية لا يكفي في أن يُقال إنّه روى ، وكذلك رأي المفتي إذا لم يبرزه بقوله أو بالكتابة فإنّه لا يمكن نسبة هذا الرأي إليه، فالذي يحتج به هو قول أو كتابة أهل الخبرة، فإن كان القول موضوعاً للحجّية فلا يعقل أن يكون موضوعاً للحجيّة حدوثاً وبقاءً، إذ لا بقاء للقول، فإن كان القول موضوعاً للحجية فهو موضوع بحدوثه فقط للحجية حدوثاً وبقاءً، وكذا الكتابة إلاّ أن الكتابة أكثر بقاءً من القول.

وأمّا المقدّمة الثانية: وهي أنّ الحجية تدور مدار الرأي حدوثاً وبقاءً، لا أن يكون الرأي بحدوثه حجة إلى الأبد، فيمكن المناقشة فيها بأنّ الشواهد المذكورة غير كافية لإثبات أنّ موضوع الحجية هو الرأي حدوثاً وبقاءً، إذ تبدّل الرأي أو التردد لا

يدل على بقاء الرأي، بل معناه أنّ الرأي لابد وأن يكون بشرط لا، عن تعقّب رأي آخر أو التردد.

وبعبارة أُخرى: ما لم يُعقّب رأيه الأوّل برأي مضاد أو بالتردد فإنّه يكون حجة، وليس معنى ذلك أنّه يعتبر بقاء الرأي، بل معناه أن حجية الرأي مشروطة بأن لا يتعقب هذا الرأي الرأي المضاد أو التردد، وأما إذا زال الرأي لمرض أو هرم وأمثال ذلك، فإنّ عدم حجيته لابدّ وأن يثبت بالإجماع، كما سيأتي البحث عنه، وحكمه حكم ما إذا زالت عدالته فيما بعد أو إرتدّ فيما بعد، فلابدّ من ملاحظة بناء العقلاء، ولا ريب أنّ بناء العقلاء على الأخذ برأي أهل الخبرة، فإن أُخذ نظرية ورأي أهل الخبرة، ثم مات ذلك الخبير فإنّه يُؤخذ برأيه تبعاً، ومن هنا يُعرف بأنّ الرأي لو كان ناشئاً من المبادئ المعتمدة عليها واُبرز بقول أو كتابة فإنه يكون حجة حدوثاً وبقاءً.

وأمّا المقدّمة الثالثة: فيمكن المناقشة فيها بأنّا نستصحب نفس القضية المتيقنة، وهي حجية رأي ابن أبي عقيل، فكما يمكن أن يكون منشأ الشك في الحجية الشك في المحمول فإنّه يمكن أن يكون منشؤه الشكّ في بقاء الموضوع والمحمول، ومنشأ الشك في المقام وجود رأيه وعدم وجود رأيه، وعلى فرض وجوده هل هو حجة أو لا؟ ففي المقام لا ندري بأنّ رأي ابن أبي عقيل الذي كان حجة هل هو موجود فعلاً أو لا؟ إلاّ أنّ منشأ الشك أمران، كما إذا شكّ في عدالة زيد الذي كان عادلاً فيُستصحب، وإن كان الشك من ناحية وجوده، وعلى فرض وجوده هل هو باق على عدالته أو لا؟

فتحصّل مما ذكرنا أنّ المناقشة في الاستصحاب بهذه المناقشة غيرُ واضح.

الوجه الثاني: من وجوه الإشكال على هذا الاستصحاب، المناقشة من جهة المحمول وهو الحجية، وهي أنّ الحجية الثابتة لرأي المجتهد لها ارتباطات ثلاثة:

الارتباط الأوّل: برأي أو قول المجتهد.

الارتباط الثاني: بمن يكون هذا حجة له أو عليه، وهو العامي.

الارتباط الثالث: بالواقعة، فإنّ قوله أو رأيه حجة في الواقعة التي اُبتلي بها العامي: (وأمّا الحوادث الواقعة فارجعوا فيها إلى رواة أحاديثنا)[1]، فنحن نعلم بحجية قول ابن أبي عقيل مثلاً في زمان حياته بالنسبة إلى العامي في الوقائع الحادثة في زمان حياته، فحجيته متقومة بجهات ثلاث: الرأي والمكلّف والواقعة، ومن المعلوم أنّ المكلفين في هذا الزمان لم يكونوا موجودين في زمان ابن أبي عقيل، وهكذا الوقائع التي في هذا الزمان غير الوقائع التي في زمن حياة ابن أبي عقيل، فكيف يمكن الاستصحاب مع تبدل المكلفين والوقائع؟

فلو كان للحجية استمرار إلى الأبد فنتيجته حجية قوله بالنسبة إلى العامي في زمان حياته، والعامي بعد حياته، وحجة بالنسبة إلى الوقائع التي هي في زمان حياته والوقائع التي بعد موته، ولو لم يكن لحجية رأيه استمرار، فإنّه تختص الحجية بالعامي في زمان حياته والوقائع التي هي في زمان حياته.

وبعد ما ظهر من هذه المقدمة نسأل بأنّه كيف يمكن الاستصحاب مع تبدل المكلف والواقعة؟

فيقال بأنّا تارة لا نلاحظ الكثرة الناشئة ممن يكون رأي ابن أبي عقيل حجة له أو عليه أو بالنسبة إلى ما يكون رأيه حجة فيه وهو الواقعة، أي: أنّا نلاحظ رأي المجتهد فقط وهو ابن أبي عقيل، وعليه فيكون الاستصحاب في المقام من قبيل استصحاب الكلّي من القسم الثاني، وهو أن يتحقّق الكلي إلاّ أنّنا لا ندري بأنّه تحقق في ضمن الفرد الطويل أو القصير، والمعروف هو حجية الاستصحاب هنا، وهذا هو

---

(١) تقدّم تخريجه.

المختار، بتقريب أنّ رأي ابن أبي عقيل كان حجة، إلاّ أنّا لا نـدري أنّ جعـل الحجيـة لرأيه كان محدوداً بزمان حياته أو أنّه إلى الأبد، فنستصحب الحجية المجعولة.

ولكنّ هذا الاستصحاب لا يجري، فإنّ هذا الاستصحاب من قبيل استصحاب الحكم الإنشائي وشبيه باستصحاب الشرائع السابقة، ومن الإشكالات الـواردة عـلى استصحاب الحكم الإنشائي هو أنّا نشك في سعة وضيق الحكم الإنشائي، ومع الشك في سعة وضيق الجعل لا يمكن إجراء الاستصحاب، لأنّ الأصل عدم جعـل الحجيـة موسّـعاً، ولا يمكـن استصـحاب الحجيـة، لأنّ الحجيـة التـي تريـدون إثباتهـا بالاستصحاب ليس لها طولية واستمرار، إذ الحجية التي تريدون استصحابها إنّما هـي بلحاظ السعة والضيق الناشئَيْن من طول وقصر الحجية، والحال أنّ الأحكام الإنشائية ليس لها طولية بحسب الزمـان كـما أنّ الأحكـام الفعليـة لهـا طوليـة، فـإنّ الأحكـام الإنشائية أحكام آنيّة وهذه الأحكام تجعل في ذلك الوعاء إمّا ضيّقاً أو واسعاً، فنأخـذ بالقدر المتيقن وبالنسبة إلى الزائد فالأصـل عدمـه، وإنّـما تُجـرون الاستصـحاب أنـتم بلحاظ طولية واستمرار الأحكام الإنشائية مع قطع النظر عن مقام الفعلية، وبلحـاظ أنّ العقلاء يرون الحكم الإنشائي المحدود أو الموسّع باقياً إلى أجله أو إلى الأبد، إلاّ أنّ هذه الرؤية ـ أي: رؤية الامتداد الطولي ـ من قبيل التعبـيرات العرفيـة ولـيس وزانهـا وزان القانون، وبعبارة أُخرى: إنّ اعتبار العقـلاء هـذا الحكـم بـأنّ لـه امتـداداً، مـن الاعتبارات الأدبية ونحو تعبير من السعة والضيق في الجعل، أي أنّه إذا قيل: (حـلال محمد حلال إلى يوم القيامة)[1] فالعقلاء يرون ذلك ممتداً بمعنى أنّه جُعل حلالاً إلى يوم القيامة، وليس معنى ذلك أنّ الحكم الإنشائي ممتدّ واقعاً، ونحن قد ذكرنـا في مبحـث

(١) الفصول المهمة في أُصول الأئمة ١/ ٦٤٣ .

الاستصحاب بأنّ الاستصحاب إنّما يجري في الاعتبارات القانونية، ولايجري في الاعتبارات الأدبية، وعليه فلا يجري الاستصحاب في المقام.

إن قلتَ بأنّ امتداد الحكم الإنشائي من الاعتبارات القانونية أيضاً وليس من الاعتبارات الأدبية كما قلتم.

قلنا: على فرض التسليم، فالامتداد الذي تقولون بأنّه من الاعتبارات القانونية أمرٌ اعتبره العقلاء ولم يعتبره المُقنّن.

ويمكن الجواب عن ذلك بأنّ المقنن رئيس العقلاء فإذا اعتبره العقلاء ممتدّاً فلا محالة يعتبره المقنّن ممتداً أيضاً بما أنّه رئيسهم، وعليه فيجري استصحاب الحجية التي هي من الأحكام الإنشائية بما أنّ العقلاء يعتبرونها ممتدة بالاعتبار القانوني.

إلاّ أنّ الحكم الإنشائي في وعاء الاعتبار آني، وهذا مما لا ريب فيه، ونشك في جعل الحجية في وعاء الاعتبار لهذه القطعة المشكوكة فيها، ومن الواضح أنّ القطع في وعاء الاعتبار عرضي والأصل عدم جعل الحجية للقطعة الزائدة، ولا محالة يعارض ذلك الاستصحاب الوجودي الطولي ويتساقطان، نظير ما قاله بعض الأكابر من أنّ استصحاب عدم الجعل يتعارض مع استصحاب بقاء المجعول، الذي هو حكم فعلي، وفي المقام فالحكم انشائي.

ويمكن الجواب عن هذه المناقشة: بأنّ الحكم إمّا وُجد بوجود واسع أو بوجود ضيّق، وليس له قدر متيقّن حتى يُتمسّك باستصحاب عدم جعل المقدار الزائد، فإنّه إمّا جُعلت الحجّية لرأي المجتهد ما دام هو حي، أو جُعلت إلى الأبد، فهما اثنان وأمران في ذلك الوعاء ـ أي: وعاء الاعتبار ـ والسعة والضيق يُتصوّر في الوعاء الزماني، وأمّا في وعاء الاعتبار فبما أنّ نسبة متعلّق الحكم إلى الحكم نسبة الماهية إلى الوجود، فلذا يختلف كلّ منهما عن الآخر، غاية الأمر أنّ ما يجعله المقنن في مرحلة التقنين، وفي وعاء

الاعتبار، وسيلة للحكم الممتد، ومنشأه ومجعوله عبارة عن الحكم الطولي الممتد، والعقلاء لهم عناية بما يجعله، وليس لهم عناية بكيفية الجعل، بل يلاحظون ما جُعل من الحكم الممتد أو غير الممتد، فما يعمله المقنّن من الجعل وسيلة للحكم الممتد إلى زمان كذا أو الى الأبد، فالأصل لا يجري في الجعل، ولذا قيل بأنّ استصحاب عدم النسخ من الضروريات كما قال به المحدّث الاسترآبادي وغيره، وهذا بلحاظ امتداد ثبوت الحكم امتداداً زمانياً.

وأمّا تعارض الأصلين في تلك المرحلة أو جريان الأصل بالنسبة إلى المقدار الزائد فغير ملحوظ عند العقلاء، وذلك لأنّه وسيلة لجعل الحكم، ولذا لا يكون مجرىً للأصل.

فهذه المناقشة أيضاً مدفوعة.

المناقشة الثالثة: في استصحاب الحكم الإنشائي، وهي أنّ الحكم الإنشائي الكلّي إذا كان مقطوعاً به فيحصل القطع بالنتيجة بضم الصغرى، وأمّا إذا كان الحكم الإنشائي مستصحباً فيُشكل الأمر، فمثلاً إذا كان (كلّ خمر حرام) مقطوعاً به، فبضم الصغرى ـ وهو: هذا خمرٌ ـ تحصل النتيجة، وهي: حرمةُ هذا، وأمّا إذا كان (كل خمر حرام) ثابتاً بالاستصحاب، فمن الممكن أن يُقال بأنّ ثبوت الحكم للصغرى مبتن على الأصل المُثبت، وبعبارة اُخرى: لا يترتّب الأثر على استصحاب الأحكام الكلية، لأنّ الأحكام الكلية ما لم تُطبَّق على موضوعاتها ولم يستكشف منها الحكم الفعلي فلا فائدة فيها، واستصحاب الأحكام الكلية مع التطبيق على موضوعاتها واستكشاف الحكم الفعلي منه مبتن على الأصل المثبت، ومع أنّا لم نُجب عن هذه المناقشة الاخيرة إلاّ أنّ هذا التقريب من أهمّ وأحسن التقريبات المذكورة للاستصحاب، وإن لم يتعرّض القوم لهذا التقريب.

ولهذا الاستصحاب إشكال آخر مضافاً إلى المناقشة التي لم نُجب عنها، وسيأتي هذا الإشكال بعنوان الإشكال الثالث على مطلق الاستصحاب.

التقريب الثاني: لتصوير الاستصحاب هو استصحاب الحكم الفعلي لا الحكم الإنشائي حتى يجري إشكال الابتناء على الأصل المُثبت، فإنّ فعلية الحجية متقوّمة برأي المجتهد أو قوله ووجود العامي المبتلى بالواقعة ـ فان لم يكن العامي قد ابتُلي بواقعة لم يكن وجه لجعل الحجية لرأي المجتهد ـ أو في معرض الابتلاء بالواقعة، فوجود العامي المبتلى أو في معرض الابتلاء بالواقعة دخيل في حجية الرأي حتى يكون الحكم فعلياً، فنستصحب حجية رأي ابن أبي عقيل للعوام المبتلين بالواقعة، أي: كما كانت الحجية ثابتة للعوام في زمانه فكذلك هي حجة بالنسبة إلى العوام في هذا الزمان، فنستصحب كلّي الحجّية، إذ أنّ شخص الحجية قد انتفى بموت العوام في زمانه، فيدخل المقام في استصحاب الكلي من القسم الثالث، وهو أن يتحقق الكلي في ضمن فرد وكان الفرد مقطوع الارتفاع، إلاّ أنّه يُحتمل أن الفرد الآخر منه قد تحقق في زمان ارتفاع الفرد الأوّل، وهذا هو القسم الأوّل من استصحاب الكلي من القسم الثالث، أو يُحتمل أنّ الفرد الآخر قد تحقق في زمان وجود الفرد الأوّل، وهذا هو القسم الثاني من استصحاب الكلي من القسم الثالث، فإنّ الحجية قد ثبتت لرأي ابن أبي عقيل للعامي الذي كان في زمانه، فلو كان رأيه حجة بالنسبة إلى العامّي الذي بعده فيكون فرداً آخر من الحجية، وإن كان طبيعيّ الحجية متحقّقاً في ضمن الفردين، فيكون من القسم الثاني من استصحاب الكلي من القسم الثالث الذي يقول الشيخ بحجّيته، وذلك لأنّ هذا الفرد تحقق في زمان وجود الفرد الأوّل، فإنّه لا يُولد العامي بعد موت العامي، بل يتحقّق العامي في زمان العامي الأوّل وهكذا، إلاّ أنّ هذا الاستصحاب ليس بحجة على ما اخترناه.

هذا مع قطع النظر عن الإشكال الثالث الذي سنذكره إن شاء الله، وانما لم نلاحظ الواقعة، لأن الواقعة غير دخيلة في الفعلية إلاّ على بعض المباني، ويكفي في فعلية الحجية من يكون في معرض الابتلاء.

التقريب الثالث: لتصوير الاستصحاب هو الاستصحاب التعليقي بأن نقول: إنّ رأي ابن أبي عقيل كان حجة على هذا العامي إن كان هذا العامي في زمان حياة ابن أبي عقيل فنشكّ في حجية رأيه بالنسبة الى العامي فنستصحب حجيته بالنسبة إليه.

ويمكن الجواب عن هذا التقريب بأنّ الاستصحاب التعليقي مما لا نقول به، لأن التوسط بين مرحلة الإنشاء والفعلية أمر غير معقول من وجهة نظرنا، فإنّه إمّا تحقّق تمام أجزاء الموضوع فيكون فعلياً، وإمّا لم يتحقّق فيكون غير فعلي، وأمّا تحقّق بعض الأجزاء وعدم تحقق بعضها، فيقال بأنّ الحكم في المرحلة المتوسطة بين الإنشاء والفعلية ـ وهي مرحلة الحرمة المعلّقة أو الحجية المعلّقة ـ فهي من مخترعات العقل، أي: أنّه لو كان هذا العامي في ذلك الزمان كان قوله حجة بالنسبة إليه، وليس هذا من مجعولات المقنّن ومن مراحل الحكم، مضافاً إلى أنّ هذا الاستصحاب معارَض بالاستصحاب العدمي التنجيزي قبل وجود المعلّق عليه، فإنّه قبل أن يكون هذا العامي مميّزاً وقبل ابتلائه لم يكن قوله حجة، وما أُجيب به لدفع التعارض غير صحيح على ما ذكرناه في مبحث الاستصحاب التعليقي.

فهذه وجوه ثلاثة للاستصحاب، وقد ظهر بما ذكرنا ما في كل واحد منها.

الوجه الثالث: من وجوه الاشكال على استصحاب الحجية ـ أي: حجية قول المجتهد الميت ـ هو أنّه لابدّ من القطع بحجيته الفعلية لرأي الميت، وأما الحجية الإنشائية فلا يترتب عليها أثر، إذ المكلف العامي بصدد العمل على وفق رأي المجتهد الميت، ومع العلم بمعارضة رأي الميت مع الأحياء، فالقطع بالحجية متوقّف على

وجود حيّ يكون أعلم الأحياء والأموات، فإن وُجد مثل هذا ثم مات فإنّه يمكن استصحاب حجّية رأيه، وأنّى يحصل الحي الذي يكون أعلم الأحياء والأموات فإنّ هذا نادر ثبوتاً، وهو غير محرز إثباتاً، وأمّا الميت الأعلم من الأحياء والأموات، فرأيه غير مقطوع الحجية، إذ يُحتمل أن تكون الحياة معتبرةً في حجية رأيه، فمتى كنّا نقطع بحجية رأيه حتى يُستصحب؟ فقوله بالنسبة إلى التقليد الابتدائي مشكوك الحجية إذ نحتمل اعتبار الحياة.

فظهر بما ذكرنا أنّ تقليد الميت ابتداءً محلّ اشكال وتأمّل.

البقاء على تقليد الميت

اختلف القائلون بعدم جواز تقليد الميت ابتداءً في هذه المسألة، فذهب أكثرهم إلى عدم جواز البقاء على تقليد الميت، وذهب جماعة إلى جواز ذلك، ومنهم: الشيخ جعفر آل كاشف الغطاء، وصاحب الفصول، وصاحب الضوابط، وشريف العلماء، كما اختلف المتأخرون من المعاصرين.

وطريق حلّ المسألة بالبحث عن أدلة المانعين حتى نرى بأنّ تلك الأدلة هل تقتضي المنع مطلقاً أو أنّها تقتضي المنع عن التقليد الابتدائي، ولابدّ من البحث في أدلة المجوزين أيضاً حتى نرى بأنّه هل يمكن استفادة جواز البقاء منها أو لا يمكن؟

أمّا الأدلة التي استدل بها القائلون على عدم جواز تقليد الميت فعمدتها الإجماع، بل اكتفى جماعة بهذا الدليل فقط، وقد أصرّ الشيخ الانصاري ـ على ما في تقرير بحثه ـ بأنّ معقد الاجماع عام، أي: أنّه شامل للتقليد الابتدائي والاستمراري، واستشهد بكلمات كثير من العلماء المانعين والمجوزين، أي: أنّ مورد كلام المجوّزين ومورد كلام المانعين هو التقليد الابتدائي والاستمراري، وذكر بأنّ القول بالتفصيل أمر مستحدث فلا اهتمام به، والذين استشهد الشيخ بكلماتهم من المجوّزين والمانعين أغلبهم من علماء

القرون الأربعة الأخيرة، إلاّ أنّ الرجوع الى كلمات قدماء الأصحاب لا تؤيّد أن يكون معقد الإجماع كلا القسمين وإن نُسب اليهم ذلك، لأنّ عمدة ما يُستظهر من كلماتهم أمران:

الأمر الأول: ما نقلناه من الذريعة، ومضمونه أنّه إذا كان في البلد مفت فيُرجع إليه، ومع تعدّد المفتي، فالأولى الرجوع إلى الأعلم الأورع[1]، فربما يُقال بأنّ الاستفتاء لا يكون إلاّ عن الحي، والأعلمية والأورعية لوحظت بين الحيّين، وليس هناك ذكر في البين من الأموات التي فتاويهم موجودة، فهذا دليل على أنّ فتاوى الأموات غير ملحوظة، وهكذا عبارة غيره من المناهج والمعالم.

إلاّ أنّ هذه العبارة لا تدلّ على عدم جواز تقليد الميت ولو استمراراً، فإنّ عبارة السيد وعبارة غيره ممن تبعه إنّما تكون في الاستفتاء، ولا ريب بأنّ المستفتي في مقام التعلّم يرجع إلى علماء بلده، وذلك لعدم التمكّن من الوصول إلى غير عالم البلد من العلماء الذين هم في البلدان الأُخرى عادة، فإن كان في البلد عالم واحد فهو المتعين، وإن كانوا أكثر فلابدّ من ملاحظة الأعملية والأورعية فيما إذا كان بينهما خلاف في المسألة، فهذه العبارة ترتبط بمن يريد أن يبتدئ بالتقليد والتعلّم، وطريقته الرجوع إلى علماء بلده، ومعنى ذلك أنّ طريقته ليس الرجوع إلى الأموات، ولا يلاحظ الأعلمية والأورعية بين الأموات والأحياء بل تُلاحظ بين الاحياء فقط في مرحلة الرجوع. وأما إذا استفتى أحدَ الرجلين ثم مات ذلك العالم فلا يُستفاد من هذه العبارة بأنّه يسقط قوله عن الحجية وليس للعامي الرجوع إليه.

---

(١) انظر : الذريعة إلى اصول الشريعة ٢/ ٨٠١ .

الأمر الثاني: العبارة التي في كلمات كثير منهم هي من القـدماء، ومضـمونها أنّ الإجماع ينعقد بموت المخالف إذا كان منفرداً، فـإنّ الميـت لا قـول لـه، ومرادنـا مـن القدماء من تقدم على العلاّمة كالشهيد وغيره، فربما يُستدل بقولهم: (الميت لا قول لـه وأنّ الإجماع ينعقد بموته)، بأنّهم لم يكونوا يجوّزون تقليد الميـت ولـو كـان عـلى نحـو البقاء.

إلاّ أنّ هذه العبارة خارجة عما نحن فيه ولا ترتبط بالمقام، بل تـرتبط بـما كـانوا يعتقدونه من حجّية الإجماع للعلماء في عصر واحد، وأكثرهم كانوا يقولون بذلك مـن جهة دخول المعصوم في المُجمعين، وليس معنى ذلك أنّهم كانوا يقولون بحجيـة قـول كلٍّ من العلماء المعاصرين، بل تجمّع هذه الآراء يُستكشف منه بقاعدة اللطف وغيرهـا دخول المعصوم وأنّ الحق مع هذا القول، وعليه فلو كان هناك مخالف في البين ثم مات فطبعاً يتحقّق الإجماع باعتقادهم، ولا ريب بأنّ الإجماع إنّما يكون حجـة للمجتهـد لا للمقلّد، أي: أنّ المجتهد الذي في العصر المتأخّر يمكنه التمسك بالإجماع الذي كان في العصر السابق، وهذه العبارة ليست مسوقة لبيان أنّ حجّية فتوى كل منهم مشروطة بزمان حياته وأنّه إذا مات يكون قوله كأنّه (لا قول) لمن كان يقلّده.

وملخّص القول: إنّ هذه العبارة مسـوقة لبيـان أنّ الاجمـاع الـذي هـو حجـة للمجتهد إنّما يكون بموت المخالف المنفرد فهـو موجـب لانعقـاد الإجمـاع، وليسـت مسوقه لبيان عدم جواز التقليد للميت ولو كان عـلى نحـو البقـاء، فظهـر بـأنّ معقـد الإجماع والقدر المتيقن منه هو عدم جواز التقليد الابتدائي، في كلمات القدماء.

والدليل الثاني: الذي أُقيم على عدم جوازم تقليد الميت هو قصور أدلـة حجيـة قول المجتهد، سواء كان الدليل هو السيرة أو الإطلاقـات أو إرجـاع الأئمـة (علـيهم السلام) إلى الرواة، وكلّها قاصرة عن إثبات حجية قـول الميـت، ثـم بضـميمة دوران

الأمر بين التعيين والتخيير في الحجية كنا نقول باعتبار الحياة، وذلـك لأنّ السـيرة إنّـما كانت ثابتة في التقليد الابتدائي، أي: أنّا قد ناقشنا في التقليد الابتدائي في تحقّق السـيرة والبناء العملي للعقلاء، وقلنا بأنّ المرتكز في أذهانهم عدم الفرق بين الحي والميـت، إلاّ أنّ الذي يكون مورداً للردع وعدمه هو البناء العملي الذي يكون الجـري عـلى وفقـه، والذي كان الجري العملي على وفقه كان قاصراً عن إثبات جواز تقليـد الميـت ابتـداءً، ولا قصور لهذه السيرة فيما إذا أُخذ رأي من يصحّ أن يُؤخذ عنه الرأي ثم مات من لـه النظر والرأي، فإنّ البناء العملي للعقلاء هو العمل على وفق قول أهل الخبرة وإن مات بعد إعلام رأيه ونظره، والجري العملي على وفق رأيه بعد موت الطبيـب أو المهنـدس لعلّه من الواضحات.

وأمّا الإطلاقات فنحن لم نتعرّض لكثير منها، إمّا لعدم ارتباطها بجواز التقليـد وعدمه كآية النفر وأشباهها أو لضعف سندها، وعلى فرض تماميـة السـند فـإنّ قولـه (عليه السلام): (من كان من الفقهاء صائناً لنفسه حافظاً لدينه ...)[1] إنّـما يشـمل مـن كان متلبّساً بهذه المبادئ وواجداً لهذه الصفات، والميـت غـير واجـد لهـا، فـلا يمكـن تقليده واتّباع رأيـه، وهـذا إنّـما يـتمّ في التقليـد الابتـدائي، وأمّـا بالنسـبة إلى التقليـد الاستمراري فله إطلاق أزماني، أي: سواء كان حيّاً بعد أخذ رأيه أم ميتاً.

وهكذا الإرجاعات كقوله (عليه السلام): (وأمّا الحـوادث الواقعـة فـارجعوا فيها الى رواة أحاديثنا) فان له اطلاقاً أزمانياً، أي: لا يُعتـبر في العمـل عـلى وفـق رأيـه حياتُه.

---

(١) تقدَّم تخريجه .

وأمّا الإرجاع إلى الأفراد كالإرجاع إلى يونس بن عبد الرحمن والفضل بن شاذان وغيرهما فالأمر فيها أوضح.

فظهر أنّ هذه الأدلة، أي: السيرة والإطلاقات والإرجاعات، غير قاصرة عن الشمول للتقليد الاستمراري كما كانت قاصرة بالنسبة إلى التقليد الابتدائي.

والدليل الثالث: الذي أُقيم على عدم جواز تقليد الميت هو رواية يعقوب السراج، قال: قلت لأبي عبدالله (عليه السلام) تبقى الأرض بلا عالم حيّ ظاهر يفزع إليه الناس[١] ـ وفي نسخة يفرغ إليه الناس[٢] ـ فعلى نسخة العلل: نقول: فزع إلى القوم: استغاثهم، فزع إليه لجأ فهو مفزع، فيكون المعنى هل يمكن أن تبقى الأرض بلا عالم حي يلتجئ إليه الناس في حلالهم وحرامهم، وغاية ما يستفاد من هذه الرواية أنّه لابد أن يكون المفزع حال الالتجاء إليه حيّاً، وأمّا إذا مات بعد الالتجاء إليه فلا مانع من الأخذ بقوله، بعدما كان حين الالتجاء حيّاً.

وعلى نسخة البحار: فرغ إليه قصده، فيكون المعنى نفس المعنى تقريباً، أي: هل تبقى الأرض بلا عالم حيّ يقصده الناس في حلالهم وحرامهم، والكلام هو الكلام، غاية الأمر أنّ الرواية تدل على أنّه عند قصده لابدّ وأن يكون عالماً حيّاً ظاهراً، ولا تدل على أنّه لابد أن يكون حياً ظاهراً بقاءً أيضاً.

والدليل الرابع: الذي أُقيم على عدم جواز تقليد الميت هو أنّه لو كان تقليد الميت جائزاً، فبما أنّه يجب تقليد الأعلم فإنّه يلزم منه انحصار المرجعية في بعض القدماء، ويكون هو الإمام الثالث عشر، ونحن قد ناقشنا في هذا الدليل وقلنا بأنّه

---

(١) علل الشرائع ١/ ١٩٥.

(٢) بحار الأنوار ٢٣/ ٢١.

لايلزم هذا المحذور، وعلى فرض تمامية هذا الدليل، فإنّه يكون دليلاً على عـدم جـواز تقليد الميت ابتداءً، وأمّا التقليد الاستمراري فلا يلزم منه هذا المحـذور أصـلاً وأبـداً، لأنّ التقليـد الاسـتمراري يتجـدّد بتجـدّد المجتهـدين، فـإنّ مـن كـان مقلّـداً للسـيد الطباطبائي مثلاً يبقى على تقليده، وأمّا ابن هذا المقلّد أو حفيده فلاّبد له مـن الرجـوع إلى الأعلم الحي، وهذا لا يشكّل إماماً آخر بعنوان الإمام الثالث عشر.

فظهر ممّا ذكرنا أنّ أدلة المانعين لا تعمّ التقليد الاستمراري بل تختص بالتقليـد الابتدائي.

وأمّا أدلة المجوّزين، فمنها: حجية آراء أهل الخبرة مطلقاً بلا فرق بين الابتـداء والاستمرار، ونحن قد أجبنا عنه بأنّ السيرة والجري العملي إنّما هـي ثابتـة في التقليـد الاستمراري، وأمّا التقليد الابتدائي للميت فهو وإن كان مرتكزاً بارتكاز عقلائـيّ إلاّ أنّ الجري العملي غير ثابت فيه.

ومنها: إطلاق ما دلّ على حجّيـة رأي المجتهـد عمومـاً أو خصوصـاً حيـث لم يُشترط كون المجتهد حيّاً أو ميّتاً، ونحن قد ناقشنا في هذا الدليل بأنّه ليس لـه إطـلاق بالنسبة إلى الميت في التقليد الابتدائي. وأمّا بالنسبة إلى التقليد الاسـتمراري فـلا يبعـد دعوى الإطلاق بالنسبة إليه.

ومنها: بناء الشيعة على البقاء على تقليد الميـت كـلاً وبعضـاً، حيـث إنّ بعـض الكتب كانت في أيديهم ويرجعون إليها سواء كان التقليد ابتدائياً أو استمرارياً، وعدم جواز تقليد الميت أمر مستحدث.

ونحن قد أجبنا عن هذا الدليل بأنّ عمل الشيعة كان ينقسم إلى قسمين:

القسم الأوّل: عملهم في المسـائل الأصـلية، وهـذه المسـائل كانـت مدوّنـة في الأزمنة السابقة، وهذه المسائل مُتّفق عليها بين الشيعة أو بين المسلمين، وهـذا خـارج

عن باب التقليد، فإنّه لو وُجد كتاب مشتمل على المسائل الأصلية في زماننا هذا لجاز العمل به ولا نحتاج فيها لتقليد شخص معين.

القسم الثاني: عملهم في الحوادث الواقعة، وكان عملهم على الاستفتاء والإفتاء، وفي هذه المسائل كانوا يرجعون إلى المجتهد الحي ويأخذون الفتوى منه، فلا يدل ما ذكرنا على عدم جواز تقليد الميت بقاءً بل يدل على بناء الشيعة على الرجوع إلى المجتهد الحيّ حدوثاً فقط.

ومنها: قوله (عليه السلام) في الرواية التي هي في التفسير المنسوب إلى العسكري (عليه السلام): (قال علي بن موسى الرضا (عليه السلام): يُقال للعابد يوم القيامة: نعم الرجل أنت ...)[1] التي قلنا بأنّها لا ترتبط بالمقام ولا أقلّ من الاجمال.

وعمدة الأدلة على الجواز هي الاستصحاب، فقد ذكرنا في الاستصحاب جهات من البحث:

الجهة الأُولى: المناقشة في الاستصحاب من جهة عدم بقاء الموضوع، وقد أجبنا عن هذه المناقشة.

الجهة الثانية: المناقشة فيه من ناحية عدم القطع بالحجية وكيفية الاستصحاب مع ارتباط الحجية بالرأي وبالعامي والواقعة، وذكرنا لتصوير الاستصحاب طرقاً:

الطريق الأوّل: استصحاب الحكم الإنشائي، ونتيجة استصحاب الحكم الإنشائي هي جواز تقليد الميت ابتداءً واستدامةً، إلاّ أنّا ذكرنا لاستصحاب الحكم الإنشائي إشكالات منها إشكال المثبتية.

---

(١) تقدَّم تخريجه آنفاً.

الطريق الثاني: استصحاب الحكم الفعلي، وذكرنا بأنّ استصحاب الحكم الفعلي غير جار في التقليد الابتدائي، إذ قول المجتهد الميت لم يكن بالنسبة إلى هذا العامي حجة فعلية حتى نستصحبه، وهذا الاستصحاب لا مانع من جريانه بالنسبة إلى من كان يقلده.

الطريق الثالث: الاستصحاب التعليقي، إلاّ أنّا ذكرنا بأنّا لا نقول به، مضافاً إلى أنّ الاستصحاب التعليقي لا موضوع له في التقليد الاستمراري، إذ المفروض تحقّق التقليد قبل الموت.

الجهة الثالثة: المناقشة في الاستصحاب من ناحية أنّه لو كان تقليد الميت جائزاً ابتداءً، فبما أنّه ليس لنا مجتهد متيقّن الحجية إلاّ نادراً، فلا وجه للاستصحاب، إذ أنّ أعلم الأموات مشكوك الحجية، كما أنّ أعلم الأحياء مشكوك فيه، نعم إذا وُجد عالم حي، وعُلم بأنّه أعلم الأموات والأحياء، فإنّ رأيه يكون متيقّن الحجية، وهذه المناقشة لا تجري بالنسبة إلى التقليد الاستمراري، فما ذهب إليه جماعة من المحقّقين وفاقاً للشيخ الانصاري[1] من عدم جواز تقليد الميت استمراراً كما لا يجوز تقليد الميت ابتداءً، ممّا لا يمكن المساعدة عليه.

وبعد ما ظهر جواز تقليد الميت بقاءً واستمراراً، يقع البحث في أمرين:

الأمر الأوّل: في الفاصل بين التقليد الابتدائي والاستمراري، أي: أنّه بماذا يكون التقليد استمرارياً.

وكلمات القائلين بجواز تقليد الميت استمراراً مختلفة، وأهمّ الأقوال في المقام ثلاثة:

---

(١) انظر: الحاشية على استصحاب القوانين ٤٧.

القول الأوّل: أنّه يكفي في التقليد الاستمراري الالتزام بالعمل على وفق رأي من كان رأيه حجة في زمان الحياة بأخذ رسالته العملية وإن لم يتعلّم ولم يعمل في زمان حياته، فيكفي في ذلك الالتزام بأخذ الرسالة أو ما في حكمها، وهذا ما يظهر من السيد الطباطبائي في كتاب العروة(١).

القول الثاني: أنّ المعيار في التقليد الاستمراري هو التعلّم مقدمة للعمل وكونه ذاكراً، فلو نسي ما كان تعلّمه من فتواه لا يمكنه الرجوع إلى الميت، نعم لو كان ذاكراً لما تعلّمه يكون رأي الميت حجة له، وهذا ما يظهر من بعض الاعلام.

القول الثالث: أنّ المعيار في التقليد الاستمراري ليس مجرد التعلم بل العمل على وفق رأيه، فان عمل برأيه في زمان حياته يجوز له تقليده بعد موته، وأمّا إذا لم يعمل، سواءٌ التزم بأن أخذ رسالته أم لا وسواء تعلّم أم لا، فلا يمكنه تقليده بعد موته.

وهذه الأقوال هي عمدة الأقوال في المسألة.

وحلّ المسألة لابدّ من الرجوع إلى الأدلة المتقدمة لنرى ما تقتضيه تلك الأدلة، وهذه الأدلة تنقسم إلى قسمين:

القسم الأوّل: أدلة المجوّزين لتقليد الميت.

القسم الثاني: أدلة المانعين من تقليد الميت.

أما القسم الأوّل: فهو أدلّة ثلاثة:

الدليل الأوّل: بناء العقلاء، فإنّ بناء العقلاء على حجّية رأي من كان رأيه حجة في زمن حياته كما إذا مات بعد إبراز رأيه بقول أو بكتابة، سواء تعلم الآخذ ما أظهره

---

(١) انظر : العروة الوثقي ١/ ٥٢.

من رأيه أم لم يتعلم، والسيرة العقلائية على أنّ مثل هذا الرجوع لا يُلغى بالموت، وعلى هذا كان بناء الشيعة أيضاً، إذ في الأزمنة السابقة كانوا يَجمعون عِدّة من الأسئلة ثم يُرسلونها إلى العالم، وكان يطول ذلك مدة من الزمن حتى يأتي الجواب منه، وربما كان يموت المُجيب بعد إبراز رأيه ووصول رأيه إلى المستفتي لطول المدة، وكانوا يأخذون بما أبرزه من رأيه، وهذا الدليل مطابق للقول الأوّل، أي أنّه يقتضي القول الأوّل.

الدليل الثاني: استصحاب الحجية، واستصحاب الحجية الفعلية ممّا نقول به، وفعلية الحجية تتحقق بوجود عاميّ في معرض الابتلاء، فلو أدرك العاميُّ مجتهداً كان رأيه حجة بالنسبة إليه، فحجية رأيه بالنسبة إلى هذا العامي فعليّة، فإن شكّ العامي بعد عروض الموت على هذا المجتهد بأنّ الموت هل أوجب زوال الحجية أو لا؟ فإنّه يستصحب حجيته إذا كان في حال الاستصحاب محرزاً لحجّية رأيه في حال الحياة، كما إذا كان الميت المجتهد وحيداً، أو لم يكن يعلم بالمخالفة مع تعدّد المجتهدين، أو كان عالماً بالمخالفة إلاّ أنّه كان يتعين تقليده من جهة الأعلمية أو الأورعية، ولا مانع من جريان هذا الاستصحاب من وجهة نظرنا خلافاً للمحقق النراقي وبعض الاعلام حيث قالوا بمعارضة هذا الاستصحاب مع استصحاب عدم الجعل، وهذا الاستصحاب وإن لم يكن يصحّح التقليد الابتدائي ولكنّه يكون مصحّحاً للتقليد الاستمراري. وهذا الاستصحاب المقتضي للحجية، لا يُعتبر فيه الأخذ، سواء كان الالتزام أم التعلم أم العمل، أي أنّه يكون التقليد بحسب هذا الدليل تقليداً استمرارياً من دون اعتبار الالتزام أو التعلم أو العمل، ولابدّ من تحديده بالقسم الثاني من الأدلة التي سنتعرض لها.

والفرق بين السيرة وهذا الاستصحاب أنّه يُعتبر في السيرة أن يكون عالماً بالحجية في حال الحياة وفي حال الأخذ أو الالتزام، ولا يُعتبر في الاستصحاب العلم

بحجية رأيه في حال حياته، بل يكفي العلم بحجية رأيه في حال الاستصحاب، إذ يُعتبر اليقين والشك في حال الاستصحاب، ولو كان المتيقن سابقاً.

فظهر أنّ الدليل لو كان هو الاستصحاب فيكون مقتضاه أوسع من جميع الأقوال المذكورة، حيث لا يُعتبر الالتزام ولا يُعتبر التعلّم ولا العمل.

الدليل الثالث: الآيات والروايات التي ادُّعي بأنّها تدلّ على حجية قول المجتهد ابتداءً واستدامةً ـ مع قطع النظر عن دلالتها أو سندها ـ كآية النفر ﴿**فَلَوْلَا نَفَرَ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِنْهُمْ طَائِفَةٌ**﴾[1] بدعوى أنّ الإنذار وان كان يصدر من الحي إلاّ أنّ الحذر ربما يكون ويتحقق بعد موت المنذر ـ مع قطع النظر عما ذكرناه سابقاً من أنّ الآية المباركة بصدد بيان أمر آخر غير حجية فتوى الفقيه ـ وعليه فمقتضى هذا الدليل أنّه يُعتبر في التقليد الاستمراري التعلّم، إذ الحذر لا يتحقق إلاّ بعد التعلّم، فبعد التعلم يترتّب الأثر مطلقاً.

وكبعض الإطلاقات مثل قوله (عليه السلام): (وأمّا الحوادث الواقعة فارجعوا فيها إلى رواة أحاديثنا) فإن كان المراد من الرجوع هو الرجوع اليهم مقدمة للتعلم، كما يُرجع إلى الطبيب وتُؤخذ الوصفة منه فلابدّ من حياة المجتهد، وإن كان هذا كناية عن التعلّم يكون أمره كأمر الإنذار.

ومثل رواية الاحتياج: (من كان من الفقهاء...فللعوام أن يقلّدوه)[2] فبما أنّه استُعملت في هذه الرواية كلمة (قلدوه)، والظاهر منها على ما تقدم هو الاتّباع

---

(١) سورة التوبة / الآية ١٢٢.

(٢) تقدّم تخريجه.

العملي، فعليه يقتضي هذا الدليل الاتّباع العملي في زمن حياة المجتهد وهو معتبر في التقليد الاستمراري.

ومثل ما دلّ على إرجاع الأئمة إلى يونس بن عبد الرحمن والفضل بن شاذان وأمثالهما (أفيونس بن عبد الرحمن ثقة، آخذ عنه ما أحتاج إليه من معالم ديني؟)(١)، فهذا ظاهر في الأخذ المباشر، أي الأخذ في حال حياته أو أخذ كتابه ولو بعد موته، فعليه لابدّ من الأخذ في التقليد الاستمراري.

فظهر بأنّ مقتضى كلّ واحد من هذه الأدلة غير ما يقتضيه الآخر، فبحسب بعض الأدلة يُعتبر الأخذ في التقليد الاستمراري، ومقتضى بعضها عدم اعتبار الأخذ والتعلّم والعمل، ومقتضى بعضها التعلّم كالآية المباركة والرواية الشريفة، بناءً على كَون الرجوع كناية عن التعلّم، فإن قلنا بأنّ هذه الأدلة أدلة تأسيسيّة من الشارع لجواز تقليد الميت استمراراً، فتختلف هذه الأدلة من حيث النتيجة والاقتضاء، وأمّا إذا قلنا بأنّ هذه الأدلة إمضاء لما بنى عليه العقلاء فطبعاً تكون دائرة مدار بناء العقلاء في التوسعة والتضييق.

هذا كلّه بالنسبة إلى القسم الأوّل من الأدلة، وهي الأدلة المقتضية لجواز التقليد استمراراً.

وأمّا القسم الثاني: الأدلة المانعة من تقليد الميت، وعمدتها دليلان:

الدليل الأوّل: الإجماع على عدم جواز تقليد الميت، إلاّ أنّا قلنا بها أنّ الإجماع دليل لُبّي فلابدّ من الأخذ بالقدر المتيقن منه. ولما ذكرناه من الشواهد قلنا إنّ الإجماع لا يعمّ التقليد الاستمراري.

---

(١) وسائل الشيعة ٢٧/ ١٤٧.

الدليل الثاني: رواية يعقوب السراج.

فلابدّ من ملاحظة هذين الدليلين مع الأدلّة المقتضية لجواز التقليد الاستمراري ومقارنتهما معها، أمّا مقارنتهما مع السيرة فلا ريب أنّ الاجماع ـ على القول به ـ لابدّ من الأخذ بالقدر المتيقن منه، أي أنّ ما يصدق عليه على جميع المسالك المحتملة في التقليد هو عنوان إحداث التقليد بالنسبة إليه، وهو غير جائز، وعليه فلا منافاة بين السيرة والإجماع، إذ السيرة كانت عامّةً، أي كانت تقتضي حجّية رأي المجتهد بعد موته بعد ما كان رأيه حجة في زمن حياته وأبرز رأيه بأخذ رسالته أو غير ذلك، ويُعدّ هذا تقليداً له فلا يكون العمل برأيه بعد موته إحداثاً للتقليد.

نعم بناءً على أن يكون التقليد هو العمل، فهو لم يعمل، وكذا بناءً على أن يكون التقليد هو التعلّم، إذ المفروض أنّه لم يتعلم بعد، فبما أنّ الاجماع دليل لُبّي وبما أنّه حصل اختلاف في مفهوم التقليد، فلابدّ من الأخذ بالقدر المتيقن من الإجماع حتى يمكن أن يكون رادعاً عن السيرة، ومن الواضح أنّ القدر المتيقن منه خارج عن حدود السيرة المدّعاة، فتبقى السيرة على سلامتها.

وأمّا رواية يعقوب السراج (تبقى الأرض بلا عالم حي ظاهر يفزع إليه الناس...) فهي أيضاً لا تنافي السيرة المدّعاة، فإنّ الفزع إليه صادق حتى إذا لم يتعلّم بعد بأن رجع إليه وأخذ رأيه إلاّ أنّه لا يتمكن من قراءة أو تفسير ما كتبه، ويحتاج في تفسير كلامه إلى وسيط.

وأمّا الإطلاقات التي ادّعي بأنّها مانعة من السيرة كما عن بعض الأكابر، مع أنّه يقول بوجود السيرة على الرجوع إلى الميت حدوثاً، فضلاً عن البقاء، فمع ذلك ذُكر في كتب المقرّرين لدرسه بأنّ الإطلاقات وإن كانت قاصرة في التقليد الابتدائي إلاّ أنّها رادعة عن السيرة، أي أنّ السيرة ليست بحجّة في غير مفاد الإطلاقات، وعليه فلا

تبقى السيرة على سعتها لأنّه بناءً على بعضها لابدّ من التعلم، وعلى بعضها لابدّ من العمل، فإن كان القائل من مُنكري السيرة، كان عليه الأخذ بهذه الاطلاقات، إلاّ أنّه يرد عليه بأنّ أكثر هذه الإطلاقات لا حجّية لها إمّا لعدم دلالتها أو لضعف سندها، مضافاً إلى أنّ مفادها هو الجري على وفق السيرة وإمضاء السيرة، وما هو إمضاء جرى على وفق السيرة، فكيف يمكن أن يكون رادعاً عنها وإن كان بعضها أخصّ مضموناً. هذا كلّه بالنسبة إلى السيرة.

وأمّا مقارنتهما مع الاستصحاب الذي كان أوسع دائرة من السيرة، حيث إنّ الاستصحاب يقتضي حجية رأيه بعد موته بمجرد إدراك المجتهد بالغاً عاقلاً، سواء أخذ رأيه زمن حياته أم لم يأخذ، وسواء عمل أم لم يعمل، وعليه فالإجماع المدّعى يوجب انتفاء مقدار من الاستصحاب، إذ الاستصحاب يقتضي جواز الرجوع الابتدائي، والمفروض أنّ الإجماع قائم على عدم جواز الرجوع الابتدائي، فالإجماع محدّد للاستصحاب بحدّ السيرة.

وهكذا إذا كان دليل المانع هو رواية يعقوب السراج، إذ على رواية يعقوب لابدّ من الالتجاء إليه في زمن حياته حتى لايصدق عليه التقليد الابتدائي، فلابدّ من تحديد الاستصحاب بأحد الوجهين.

وأمّا الإطلاقات مع الدليلين المقتضيين، فقد ظهر اختلافها ممّا تقدّم، ومع ذلك فالإجماع المحقق لا ينافي الإطلاقات، إذ على بعضها كان يُعتبر التعلّم وعلى بعضها العمل وعلى بعضها الرجوع، ومن الواضح أنّه لو تحققت هذه الأُمور لم يكن التقليد تقليداً ابتدائياً حتى يقال بأنّ الإجماع على خلافه.

وأمّا رواية يعقوب السراج فلا تنافي الإطلاقات أيضاً؛ إذ التعلّم أو العمل أو الرجوع من مصاديق الالتجاء، وهذه مقارنة ومحاسبة لمجموع المقتضيات والموانع.

ونتيجة هذه المحاسبة صحة ما ذهب إليه السيد الطباطبائي في العروة، أي أنّ ما ذهب إليه على وفق السيرة، وعلى وفق الاستصحاب بعد تحديده بالإجماع أو برواية يعقوب السراج.

وأمّا من قال باعتبار التعلّم للعمل والذكر لعدم صدق التقليد الابتدائي وأمّا إذا نسي فهذا أبعد من مصاديق التقليد الابتدائي، ولعلّ مراده من النسيان: النسيان الذي لم يُعقب بالذكر وكان محتاجاً إلى التعلم فيما بعد، فإن قال بالسيرة ـ كما يقول ـ فلابدّ أن يجعل الاطلاقات رادعة، وقد ظهر أنّ الاطلاقات غير لائقة للردع، مضافاً إلى أنّه لابدّ وأن يقول بتأسيسيّة الإطلاقات، والحال أنّ الاطلاقات ليست لها حيثية تأسيسيّة، ومع غض النظر عن جميع ذلك فمقتضى بعض هذه الإطلاقات التعلّم ومقتضى بعضها العمل، وعلى فرض أنّ هذا القائل لم يقل بحجية مايقتضي العمل، كما إذا استدلّ بآية النفر، فلا وجه للذكر وعدم النسيان، ومن قال باعتبار العمل فهو غير مبتن على السيرة والاستصحاب، بل لابدّ وأن يكون مبتنياً على الاستظهار من الروايات التي منها رواية الاحتجاج: (من كان من الفقهاء ...) بناءً على استظهار أنّ التقليد هوالعمل، فلذا اكتُفي بالعمل.

فظهر بما ذكرنا أنّ المتعيّن هو القول الأوّل.

الأمر الثاني: الذي يقع فيه البحث ـ بعد ما قلنا بجواز تقليد الميت بقاءً ـ هو: ما هي الوظيفة في صورة تخالف الميت مع الحي؟ ومرجع ما ذكرنا من جواز تقليد الميت استمراراً إلى أنّ فقدان وموت المجتهد لا أثر له بالنسبة إلى المقلد في جواز تقليده، ولا تأثير لعروض الموت على حجّية رأيه بالنسبة لمن له سبق تقليد، وعليه فمقتضى القاعدة أن يكون وزان رأي المجتهد الميت بالنسبة إلى من قلّده في زمان حياته وزان رأي المجتهد الحي، أي أنّه يُلاحظ الميت كأنّه حيّ، والأحكام الجارية في الحيّين المتساويين

وغير المتساويين يجري في المقام، إلاّ أنّ في المقام بعض الخصوصيات، إذ ربما يقال بأنّه يمتاز من حيث الحكم مع المجتهديْن الحيّين، فلذا لابدّ من التعرض للصور المتصورة في المقام على وفق ما ذكرنا في المجتهديْن الحيّين لنرى بأنّ في المقام هل يوجد ما يوجب امتياز المقام من المجتهديْن الحيّين أو لا؟ والصور المتصوّرة في المقام متعدّدة:

الصورة الأُولى: ما إذا عُلم بتوافق رأي المجتهد الحي مع المجتهد الميت الذي كنّا نقلّده سابقاً، ونحن قد ذكرنا في المجتهديْن الحيّين في صورة العلم بالتوافق حجّية كل منهما، وهذا من باب اجتماع الحجج المتعددة على أمر واحد، نظير تعدّد البيّنة في الشبهة الموضوعية، أو تعدّد الخبر الصحيح لحكم من الأحكام، ولا مانع من تعدّد الحجج والأدلة، وهذا الذي ذكرنا في المجتهديْن الحيّين يجري بعينه في المقام، وما إذا مات المجتهد الذي من المفروض أنّ رأيه كالحي في الحجية.

الصورة الثانية: ما إذا لم يُعلم بتوافقهما إلاّ أنّه لا علم بالخلاف بينهما أيضاً، لا تفصيلاً ولا إجمالاً، فلو كانا حيّين فقد ذكرنا بأنّ مقتضى القواعد العقلائية التخيير بين القولين، أي أنّ له أن يأخذ برأي من أراد، سواء كان لأحدهما مزية أم لم يكن، ومجرّد عدم العلم بالخلاف يُخرجه عن التعارض، فإذا خرج عن التعارض فلا يأتي البحث عن التساقط، ولا البحث عن إعمال المرجّحات، بل مقتضى القاعدة التخيير الأخذي.

وفي المجتهديْن الحيّين عَنونَ الفقهاء مسألةً أُخرى وهي أنّه لو أخذ برأي أحدهما فهل له العدول إلى الآخر أو لا؟ مقتضى القاعدة جواز العدول وأنّ التخيير الأخذي تخيير استمراري في نفس الواقعة أو الوقائع الأُخرى.

إلاّ أنّه ذكر بعضٌ بأنّه لايجوز العدول من الحي إلى الحي مع فرض تساويهما، لعدّة أسباب كالاجماع، واستصحاب الحجّية، ودوران الأمر بين التعيين والتخيير.

أمّا الإجماع بنفسه فليس له قيمة علمية إذ الأقوال ليس لها سابقة تأريخية ولا توجب الوثوق والاطمئنان بلحاظ تجمّع الاحتمالات، وعلى فرض وجود إجماع في الحيّين فيمكن القول بعدم شمول الإجماع لما نحن فيه، وما إذا كان أحدهما ميّتاً والآخر حياً، إذ المجمعين كالأكثر يقولون بعدم جواز تقليد الميت، إذ ما ذهبنا إليه من جواز تقليد الميت استمراراً خلاف المشهور بين المتأخّرين، وأكثر المتأخّرين ذهبوا إلى عدم جواز تقليد الميت حتى إذا كان استمرارياً، فالمُجمعين كلماتهم ناظرة إلى ما إذا كان كلاهما جائز التقليد، وفي المقام لا يجوز تقليد الميت باعتقادهم، اللهم إلاّ أن يقال بأنّ إجماعهم إجماع على الكبرى، وهي عدم جواز العدول من حجة إلى حجة، وأمّا استصحاب الحجية فإنّه يُشك في أنّ التخيير تخيير ابتدائي أو استمراري، فيُستصحب حجية ما أخذ به ويشك في حجّية الآخر إذا أخذ به، فتأتي أصالة عدم الحجية، وهذا الذي ذُكر جار في المقام، إذ المفروض أنّ رأي الميت حجة كرأي الحي، فإذا أخذ برأي الميت لا يمكنه العدول من رأيه إلى رأي الحي.

إلاّ أنّه في تلك المسألة وهذه المسألة إن كانت السيرة على التخيير الاستمراري، ولا سيما مع تعدد الواقعة، فلا يمكن التمسك بالاستصحاب، وذلك لان الاستصحاب أصل والسيرة مع عدم الردع من الأمارات، والأصل لا يمكن أن يكون رادعاً عن السيرة.

وأمّا دوران الأمر بين التعيين والتخيير في الحجة، فهو أيضاً جار في المقام، إلاّ أنّ هذا الأصل أصل عقلي، والأصل العقلي يجري فيما إذا لم يكن هنا أمارة، والسيرة مع عدم الردع أمارة، وعلى أيّ حال: حكم الصورة الثانية في الحيّين بعينه يجري في المقام، إلاّ إذا كان مستندهم في عدم جواز العدول هو الإجماع، فإنّ الإجماع على فرض تماميّته لايشمل المقام.

الصورة الثالثة: ما إذا عُلم بمخالفتهما وكان أحدهما ذا مزية، كما إذا كان أحدهما أعلم أو أورع، وقد ذكرنا في المجتهدين الحيّين بأنّ الأعلمية والأورعية من المرجّحات وعند التعارض يُرجع اليهما، فمن كان أعلم يُؤخذ بقوله وعند تساويهما من كان أورع يؤخذ برأيه، وأمّا في المقام وما إذا مات أحد المجتهدين وقلنا بجواز تقليد الميت استمراراً، فإمّا يكون مستند الجواز هو بناء الشيعة والسيرة ـ كما قلنا ـ فالحكم يكون دائراً مدار السيرة، وبناء السيرة على حجية رأي أهل الخبرة ما لم يكن رأيه معارضاً برأي الأعلم، فإن كان الميت هو الأعلم، فلا إشكال في تعيّن رأيه، وأمّا إذا كان الحي هو الأعلم فلا سيرة على البقاء، بل يجب العدول من الميت إلى الحي الذي من المفروض أنّه أعلم.

وأمّا إذا كان مستند جواز تقليد الميت استمراراً هو الاستصحاب، فإن فُرض بأنّ الميت هو الأعلم فلا ريب في لزوم البقاء على تقليده، وأمّا إذا فُرض بأنّ الميت كان أعلم وهذا الحي صار أعلم منه بعد موته، فإنّ استصحاب حجّية قول الميت يقتضي حجية رأيه، ومقتضى أدلّة لزوم الأخذ بذي المزية هو تقليد الحي الذي من المفروض أنه أصبح أعلم، والاستصحاب لا يمكن أن يتعارض مع الدليل إذا كان للزوم الأخذ بالمزية دليل، فلابدّ من مراجعة الدليل الذي يقتضي لزوم الأخذ بذي المزية، أمّا مرجّحية الأعلم، فإنّا تمسّكنا لمرجّحيته بالسيرة، والسيرة التي تقتضي الرجوع إلى الأعلم عند المعارضة لا يفرّق فيها بين أن يكون أحدهما ميّتاً أو كلاهما حيّاً.

وأمّا إذا كان المستمسك هو الروايات كمقبولة عمر بن حنظلة ـ كما استظهرنا ذلك منها ـ فهل الرواية مختصة بما إذا كانا حيّين أو تعمّ المقام وما إذا كان أحدُهما ميّتاً؟

الظاهر أنّ الرواية مطلقة وتشمل ما إذا كان أحدُهما ميتاً.

وأمّا إذا كان المستمسك هو دوران الأمر بين التعيين والتخيير في الحجّية - بناءً على أن يكون في مثل الأعلم دوران الأمر بين التعيين والتخيير في الحجّية، إذ ربما يُقال بلزوم الاحتياط بين القولين في صورة التساوي - كما قال به بعض الأكابر - إذا كان الميت أعلم من الحي فيمكن القول بجريان هذه القاعدة وتعيّن رأي الميت، وكذا إذا صار الحي أعلم فينعكس الأمر، أي أنّه يجب العدول من الميت إلى الأعلم، ومجرّد الموت لا يوجب الشك كما أنّ سبق التقليد لايوجب الشك، فالحكم دائر مدار هذه القاعدة سواء كان كلاهما حيّين أم أحدهما حياً والأخر ميتاً، وسواء قلّدنا الميت أم لم نقلّده.

الصورة الرابعة: ما إذا عُلم بالمخالفة ولم يكن لأحدهما مزيّة على الآخر، وقد ذكرنا سابقاً في المجتهديْن المتساويين بأنّ في المسألة أقوالاً ومسالك:

المسلك الأوّل: التخيير من باب الإجماع على وجوب الرجوع إلى أحدهما وعدم جواز الاحتياط، فعلى فرض تمامية هذا الإجماع - ولم نقل به - يمكن القول بأنّ الإجماع إنّما هو في المجتهديْن الحيّين، وأما إذا كان أحدهما ميتاً وسبقَ للمكلّف تقليده فله تعيّن من هذه الجهة كما قال بعضٌ بذلك، حيث قال بوجوب البقاء على تقليد الميت في المتساويْين، إلاّ أنّ الإجماع - كما تقدّم - محلّ تأمّل.

المسلك الثاني: ما ذهب إليه السيد الخوئي من الاحتياط بين القولين[1]، وفي المقام إذا كان الميّت متساوياً مع الحي من الأول فلم يكن تقليده له صحيحاً من الأول، إذ كان عليه أن يحتاط بين قوليهما، وأمّا إذا صار الثاني متساوياً معه لاحقاً بأن كان الأوّل أعلم منه ثمّ بعد ذلك صار الآخر مساوياً معه فلابدّ من الحكم بالاحتياط بين

---

(١) التنقيح للسيد الخوئي ١/ ١٧١.

القولين إن لم نقل بحجّية الاستصحاب ـ كما لا يقول به السيد الخوئي وبعض آخر ـ وأما على القول بحجّية الاستصحاب ـ كما نقول بها ـ فيمكن القول بحجّية قول الميت، اللّهم إلاّ أن يُناقش في اتّحاد القضية المتيقنة والمشكوكة بلحاظ أنّ تعيّن تقليده كان من جهة أعلميّته وبعد ما صار الثاني مساوياً له فليس له أعلمية فعلاً، فلا يمكن استصحاب حجية رأيه.

المسلك الثالث: في المتساويْين، ما سلكناه من التخيير التطبيقي مستنداً إلى موثقة سماعة: (أحدهما يأمر بأخذه والآخر ينهاه) وقلنا بأنّ الرواية واردة في الفتويْين، واستظهرنا أن التخيير إنما يكون فيما إذا كان أحدهما مثبتاً لحكم الزامي أو ما في حكمه والآخر نافياً، ولا تشمل ما إذا كان كلّ منهما مُثبتاً، كما لو قال أحدهما بوجوب شيء والآخر بوجوب شيء آخر، وعليه لا مانع من التمسك بإطلاق الرواية، أي أنّ الرواية كما تشمل الحيّين تشمل ما إذا كان أحدهما ميّتاً والآخر حيّاً، فكما يكون المكلّف مخيّراً فيما إذا كان أحدهما مُثبتاً والآخر نافياً في الحيّين، فإنّه يكون مخيراً إذا كان أحدهما ميتاً والآخر حيّاً، وأمّا إذا كان كلاهما مُثبتين، فكما يجب على المكلف الاحتياط في الحيّين بسبب الحجة الإجمالية فإنّه يجب عليه الاحتياط في المقام بسبب الحجّة الإجمالية، التي هي بحكم العلم الإجمالي.

فظهر أنّ حكم المقام في هذه الصورة عين حكم ما إذا كانا حيّين.

وأمّا إذا كان أحدهما مُثبتاً والآخر نافياً ولم يكن للمقلد علم إجمالي، فيمكن له إجراء البراءة كما إذا قال أحدهما بذبح بقرة والآخر بذبح شاة، إلاّ أنّا قلنا بأنّ الأحوط إتيانهما، وذلك لِما ذكره بعض الأكابر من لزوم الاحتياط بلحاظ العلم الإجمالي الكبير، وإن قلنا بأنّ العلم الإجمالي الكبير ينحل إلى موارد توافق المجتهدين، فلذا يكون مجرىً

للاصل، وأمّا القول بأنّه ليس للمقلّد الرجوع إلى غير الفتوى فليس له كبرىً كلّية، بل وزان الفتويين بالنسبة إلى المقلد وزان الأدلة المتعارضة.

فظهر بما ذكرنا أنّه لا فرق في المقام من حيث الحكم مع ما ذكرنـا في المجتهـديْن الحيّين في جميع الصور.

هذا تمام الكلام في الشرط الأوّل من شرائط المجتهد وهو الحياة.

الشرط الثاني: العدالة.

وفي هذا الشرط أبحاث:

البحث الأوّل: في أنّ العدالة بما هي هل تُعدّ من شرائط المفتـي أو لا؟ وبعبـارة اُخرى: البحث في العدالة على نحـو الموضـوعية، بمعنـى أنّـه هـل يُشـترط في الفقيـه العدالة، حتى إذا حصل لنا الوثوق بأنّه إجتهد وما يُخـبر عنـه هـو رأيـه أو لا تشـترط العدالة؟ وليس البحث في العدالة على نحو الطريقية بمعنى أنّه نثبت بسبب العدالة أنّه مجتهد وأنّ مايخبر عنه هو رأيه عند الشك فيهما.

وبعبارة أوضح: البحث في أن العدالة من شرائط حجية رأي المفتي، بمعنى أنّه لا يكون رأيه حجة إن لم يكن بعادل حتى إذا علم بأنّه يخبر عن رأيـه عـن إجتهـاد، أو أنّها ليست من شرائط حجية رأيه.

المشهور والمعروف اشتراط حجية رأي المفتي بالعدالة، ونُقل عن بعـض عـدم الاشتراط، وتردّد بعض في الاشتراط وعدمه، والكلام في دليل ذلـك، والأدلـة التـي يمكن الإستدلال بها للإشتراط وجوه متعددة، وغالب هذه الوجوه من الوجوه التـي لم تُذكر في كلمات القوم.

الوجه الأوّل: الإجماع

نُسب إلى جماعة كثيرة من العلماء أنّهم يقولون باعتبار العدالة في حجّية رأي الفقيه، بل قيل بأنّ هذا عليه إجماع المسلمين. وقال البعض: المعلوم من المذهب لتصريح الأصحاب باشتراط العدالة قاطعين به كالسيد والفاضلين والشهيدين والعميدي والكركي وغيرهم، والإجماع محقق كما يظهر من التتبع في هذا المقام وفي سائر المقامات. هذا بالنسبة إلى الخاصة.

وأمّا العامّة فقد ورد في كتاب المجموع شرح المهذب: (شرط المفتي كونه مكلّفاً مسلماً ثقة مأموناً متنزّهاً عن أسباب الفسق وخوارم المروءة ـ إلى أن يقول ـ واتفقوا على أنّ الفاسق لا تصح فتواه، ونقل الخطيب فيه إجماع المسلمين)[1] وقد عبّر بعض الاعلام عن هذا الإجماع بالتسالم حيث ذكر أنّ القول بعدم اعتبارها خلاف المتسالم عليه بين الأصحاب، ومخالف للمرتكز في أذهان المتشرعة[2].

أمّا التسالم فممّا لم نحرزه، وأمّا الإجماع فإنّه وإنْ قال جمعٌ كثير باعتبار العدالة وعليه المشهور، إلاّ أنّ هذا الإجماع ليس بإجماع محقّق بنحو يوجب الاطمئنان بحسب تجمع الاحتمالات، فهذا الإجماع محل تأمل.

وقد أُضيف في المستمسك أمرٌ آخر مضافاً إلى الإجماع حيث قال: (المرتكز عندهم قدح المعصية في هذا المنصب على نحو لا تجدي عندهم التوبة والندم، فالعدالة المعتبرة عندهم مرتبة عالية لا تزاحم ولا تغلب)[3].

وما ذكره من المرتكز في أذهان المتشرعة لا يمكن أن يكون من الأدلة، لأن هذا الارتكاز ناشئٌ من الإفتاء باشتراط العدالة ومن الإعلام به، فارتكز في أذهان المتشرعة

---

(١) المجموع شرح المهذب ١/ ٤١ ـ ٤٢ .

(٢) مستمسك العروة الوثقي ١/ ٤٣.

(٣) المصدر نفسه .

ما لا يكون معتبراً في الفتوى قطعاً كما اعترف به السيد الحكيم. ومثل هذه الارتكازات توجد عند العوام نتيجةً للإعلام، فالعوام يتوهّمون ويتخيلون بأنّه يُشترط ذلك في الفقيه، ويرتكز في أذهانهم بأنّ من لا يكون واجداً لهذه الصفات فهو ليس بفقيه مثلاً، نعم صحيح ما ذُكر من الارتكاز في هذه الأعصار الأخيرة، إلاّ أنّه كما أشرنا فإنّ منشأ هذا الارتكاز الإفتاء باشتراط العدالة، مضافاً إلى الإعلام به من قبل البعض.

الوجه الثاني: ما ذكره السيّد الخوئي، حيث قال: (مقتضى دقيق النظر اعتبار العدالة في المقلَّد بحسب الحدوث والبقاء. والوجه في ذلك أنّ المرتكز في أذهان المتشرعة الواصل ذلك إليهم يداً بيد عدم رضى الشارع بزعامة من لا عدالة له، بل لا يرضى بزعامة كلّ من له منقصة مسقطة له عن المكانة والوقار، لأنّ من أعظم المناصب الإلهية بعد الولاية)[1].

ويمكن الجواب عن هذا الوجه بأنّ البحث في حجّية رأي الفقيه سواء كان زعيماً أو لم يكن، فإنّ كثيراً من الناس كانوا يقلّدون بعض الفقهاء الأكابر الذين لم يكن لهم أيّ زعامة كالمحقّق الهمداني، فإنّه لم يكن من المجتهدين المعروفين بالإفتاء في زمانه، وكان يعيش حياةً في نهاية الشدّة، وليس البحث هنا في الزعيم الديني كالوالي وأشباهه. وبين المرجعية في الفتيا وبين الزعامة عموم من وجه.

الوجه الثالث: الرواية المنقولة عن التفسير المنسوب إلى الإمام العسكري (عليه السلام) والمنقولة في الاحتجاج، والرواية مفصّلة وفيها أُمور ومطالب، منها: (فإنّ الله قد ذمّ عوامنا بتقليدهم علمائهم كما ذم عوامهم. وأمّا من حيث افترقوا فلا.... إن عوام

---

(١) التنقيح للسيد الخوئي ١/ ٢٢٣.

اليهود كانوا قد عرفوا علماءهم بالكذب الصراح وأكل الحرام والرشاء وتغيير الأحكام.... واضطروا بمعارف قلوبهم إلى أنّ من فعل ذلك فهو فاسق لا يجوز أن يُصدق ـ إلى أن يقول (عليه السلام) ـ وكذلك عوام امتنا إذا عرفوا من فقهائهم الفسق الظاهر، والعصبية الشديدة والتكالب على حكام الدنيا وحرامها فمن قلد من عوامنا مثل هؤلاء الفقهاء فهم مثل اليهود ـ إلى أن قال (عليه السلام) ـ فأمّا من كان من الفقهاء صائناً لنفسه، حافظاً لدينه، مخالفاً على هواه، مطيعاً لأمر مولاه فللعوام أن يقلدوه، وذلك لا يكون إلاّ بعض فقهاء الشيعة لا جميعهم، فإنّ من ركب من القبائح والفواحش مراكب فسقة العامة فلا تقبلوا منّا عنه شيئاً، ولا كرامة ...)[1]، وقد اختلف العلماء في مفادها، فمنهم من ذهب إلى أنّ الرواية تدلّ على لزوم العدالة لا بما هي هي، بل بما أنّها طريق للوثوق والاطمئنان، وذلك لقوله (عليه السلام): (فاسق لا يجوز أن يُصدّق)، ومنهم من ذهب إلى اشتراط العدالة في حجّية رأى الفقيه، وذلك لقوله (عليه السلام): (فأمّا من كان من الفقهاء ...) ومنهم من استفاد منها مرتبة عليا من العدالة، أي أنّه يُشترط في حجّية رأي الفقيه المرتبة العليا من العدالة كما استفاد ذلك صاحب العروة، إلاّ أنّ الرواية ضعيفة ولا يمكن الاحتجاج والاستدلال بها، ومع غضّ النظر عن ضعفها فلو دلّت على ذلك فإنّما تدلّ على العدالة على نحو المرآتية والطريقية لا على نحو الموضوعية كما هو محل كلامنا، وذلك بملاحظة مجموع الرواية صدراً وذيلاً، أي أنّ الوثوق والاطمئنان إنّما يكون عقلائياً فيما إذا كان الفقيه عاملاً بما يقول وكان مجتنباً عما يقول بحرمته، وأمّا إذا لم يكن كذلك فالوثوق والاطمئنان به غير عقلائي، وليس فيها تعرض لما إذا حصل الوثوق والإطمئنان الشخصي من قول

---

(١) الاحتجاج ٢/ ٢٦٣ ـ ٢٦٤.

الفاسق، وفي الحقيقة هذا تنبيه من الإمام (عليه السلام) إلى أنّه في أي موضع يصحّ الوثوق وفي أيّ موضع لا يصحّ.

الوجه الرابع: مقبولة عمر بن حنظلة، إذ فيها: (الحكم ما حكم به أعدلهما وأفقههما وأصدقهما في الحديث وأورعهما، ولا يُلتفت إلى ما يحكم به الآخر)[1].

والاستدلال بها مبتن على صحة الرواية أولاً، وهذا ممّا نقول به، كما يَبتني على كون هذه الجملة مرتبطة بالفقيهيْن لا بالقاضييْن من التحكيم والمنصوب، وقد ظهر بما ذكرنا سابقاً أنّها مرتبطة بالفقيهيْن ومبتن على أن تكون أفعل التفضيل المذكورة فيها (أعدلهما) والوصف الذي جُعل مرجحاً دليلاً على أنّ أصل الوصف لابدّ من ثبوته في كليهما، فإنّ أفعل التفضيل قد تأتي لقيام أصل الوصف بأحد الشخصين، فيقال زيد أصغر من عمرو، وعمرو أكبر من زيد لا لجهة التفضيل، إلاّ أنّ الأصل فيه ذكره للتفضيل.

الوجه الخامس: ما في الكافي، عن محمّد بن عيسى، عن يونس، عن حماد بن عثمان، عن الحارث بن المغيرة النصري، عن أبي عبدالله (عليه السلام) في قول الله عز وجل (**إنّما يخشى الله من عباده العلماء**) قال: يعني بالعلماء من صدّق فعله قوله، ومن لم يصدّق فعله قوله فليس بعالم)[2] بتقريب أنّ قوله (عليه السلام) (فليس بعالم) من قبيل الحكومة التضييقية، أي أنّ علمه كَلا علم، ومعنى ذلك أنّه لايترتب عليه أحكام العالم التي منها جواز قضائه وجواز تقليده.

---

(١) تقدَّم تخريجه .

(٢) الكافي ١ / ٢٨.

الوجه السادس: ما في قرب الاسناد، عن هارون بن مسلم عن مسعده بن صدقة عن جعفر عن أبيه محمّد بن عليّ (عليه السلام) قال: (إيّاكم والجهّال من المتعبّدين، والفجّار من العلماء، فإنّهم فتنة كلّ مفتون)[1] ومن مصاديق الحذر منهم عدم سماع كلامهم أو عدم أخذ فتاواهم.

وهناك آيات يمكن الاستدلال بها على اشتراط العدالة، كقوله تعالى: ﴿**وَلَا تَرْكَنُوا إِلَى الَّذِينَ ظَلَمُوا فَتَمَسَّكُمُ النَّارُ**﴾[2] والاستدلال بها متوقف على أن يكون المراد بالركون الاعتماد، لا الميل كما قال أغلب المفسرين، أي: لا تعتمدوا على الذين ظلموا، إذ الركون في اللغة بمعنى الاعتماد والاستناد، وركن البناء هو الجانب القويّ منه، وهذا متوقف على أن يكون الفاسق ظالماً، فإنّ الظلم على أنحاء، منها: ظلم العبد نفسه، ومن الواضح أنّ أوضح وأشدّ المراحل، الاعتماد على فتوى الظالم.

الوجه السابع: من الوجوه المستدل بها آية النبأ: ﴿**يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنْ جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَإٍ فَتَبَيَّنُوا**﴾[3] **بتقريب أنّ الفاسق** إذا أتى بنبأ، سواء كان حسياً أم حدسياً فإنّه لا يمكن الاعتماد على قوله، بل لابدّ من التبيّن، ونحن قد بحثنا عن هذه الآية المباركة بحثاً مفصلاً في مبحث حجية خبر الواحد، إلاّ أنّ الذي يمكن القول به في المقام هو أنّه يمكن المناقشة في هذا الاستدلال من ناحيتين:

الناحية الأُولى: أنّ الفاسق المذكور في الآية المباركة يُحتمل فيه معان ثلاثة:

المعنى الأوّل: أن يكون المراد من الفاسق في قبال العادل، أي: الخارج من حدود طاعة الله ومن ليس بمستقيم عملاً، وعليه يمكن الاستدلال بالآية.

---

(١) قرب الإسناد ٧٠.

(٢) سورة هود / الآية ١١٣.

(٣) سورة الحجرات / الآية ٦ .

المعنى الثاني: أن يكون الفاسق بمعنى المنافق، إذ قد يأتي الفاسق بمعنى المنافق ولا سيما إذا كان في قبال المؤمن، وعليه فلا تكون الآية الشريفة مرتبطة بمحل البحث، وقد ذكرنا في تقريب هذا المعنى قوله تعالى: ﴿**أَفَمَن كَانَ مُؤْمِناً كَمَن كَانَ فَاسِقاً لاَّ يَسْتَوُونَ**﴾ فإنّه قد ورد في تفسير هذه الآية المباركة أنّ المراد من المؤمن في هذه الآية المباركة هو أمير المؤمنين (عليه السلام) والمراد بالفاسق في الآية الشريفة هو الوليد[1]، وآية النبأ نزلت في الوليد حيث ذهب لجباية الزكاة من بني المصطلق ثم رجع وأخبر بأنّهم يمتنعون عن أداء الزكاة وأنّهم ارتدوا فعزم المسلمون على الإغارة عليهم[2].

المعنى الثالث: أن يكون المراد بالفاسق خصوص الكاذب، ففي رواية زيد الشحام، قال: سألت أبا عبدالله (عليه السلام) عن الرفث والفسوق والجدال ـ إلى أن قال ـ: وأمّا الفسوق فهو الكذب، ألا تسمع قول الله عزّوجل: ﴿**يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنْ جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَإٍ فَتَبَيَّنُوا**﴾[3].

ويؤيّد هذا المعنى روايات كثيرة تدل على أنّ المراد بالفسوق هو الكذب، ولا تدل الآية المباركة على اعتبار العدالة على هذا المعنى الأخير.

الناحية الثانية: ما ذكرناه أيضاً في مبحث حجية خبر الواحد، وله شرح مفصّل في تفسير الآية، إلاّ أنّ ملخّصه هو أنّ المسلمين عزموا على الإغارة على بني المصطلق بواسطة خبر الفاسق الذي كان له عداوة في الجاهلية مع بني المصطلق، وقد ذكر علماء الأدب بأنّ التنوين قد يأتي للتحقير أو للتعظيم، وعليه فهذا الفاسق فاسق خاص، إمّا فاسق حقير وإمّا فاسق عظيم، ويمكن أن يكون أيّ منهما بمناسبة أنّه قد أتى بنبأ،

---

(١) تفسير القمّي ٢/ ١٧٠.

(٢) التبيان ٩/ ٣٤٣.

(٣) معاني الأخبار ٢٩٤.

والنبأ على ما قال بعض لا يُطلق إلاّ على الخبر العظيم ويمكن استفادة العظمة من التنوين، فالآية بصدد التعبير عن التأثّر بكلام الوليد الفاسق، وقصدوا الإغارة على بني المصطلق، فالآية المباركة تبيّن حكم إخبار فاسق خاص عن نبأ خاص، والاغارة من الأُمور التي لابدّ وأن تكون بحكم القائد لا من قبل أنفسهم، فترتيبهم قول الفاسق من جهات متعددة كان على خلاف القواعد من جهات متعددة، فإنّهم تأثّروا بخبر فاسق خاص ونبأ خاص في أمر يكون محتاجاً إلى أمر القائد، وهذا مخالف للتعليمات الاسلامية، والقرآن الكريم بحسب اُسلوبه بيّن حكمَ ذلك بقضية شرطية، إذ أنّ بيان الحكم بهذا النحو يكون أوقع وذلك لِلينهِ، كما إذا قتل أحدٌ شخصاً ويريد الانسان تعييره، إلاّ أنّه يريد أن يقابله ويخاطبه بأنك فعلت كذا فيقول له: إذا كان الرجل عالماً عاملاً عادلاً خدوماً، هل يصحّ قتله لأدنى سبب؟ فذكرُ هذه القيود من باب التوبيخ لا أن تكون هذه القيود احترازية، ومعنى ذلك أنّ كلاًّ من هذه القيود يقتضي عدم جواز قتله لأدنى سبب، فكيف إذا كان أحدٌ جامعاً لهذه الصفات، وفي المقام فإنّ التأثّر بكلام فاسق خاص ونبأ خاص في أمر لا يجوز الإقدام عليه إلاّ بإذن وأمر القائد على خلاف القواعد، فبيّن القرآن حكمَه بصورة القضية الشرطية، وليس لمثل هذه القضية الشرطية مفهوم، وليس معنى الآية المباركة أنّه إذا أتاكم فاسق اعتيادي بنبأ اعتيادي في أمر لا يتوقف على أمر الرئيس وإذنه لابدّ من التبيّن من قوله، وعليه فالآية المباركة من قبيل ذكر الجمع وإرادة المفرد، نظير قوله تعالى: ﴿**إِنَّمَا وَلِيّكُمْ اللّه وَرَسُوله وَاَلّذِينَ آمَنُوا الّذِينَ يُقِيمُونَ الصّلَاة وَيُؤْتُونَ الزّكَاة وَهُمْ رَاكِعُونَ**﴾[1] فلا يمكن الاستدلال بها لحجية خبر الثقة من جهة مفهوم الشرط أو

(١) سورة المائدة/ الآية ٥٥.

الوصف، إذ كما أشرنا إنّ بيان هذه القيود في ضمن القضية الشرطية بغرض توبيخ وتفسير القائمين بالإغارة بخبر الفاسق، ومثل هذه القضية الشرطية غير القضية الشرطية المتعارفة، فإنّ هذه القضية الشرطية قضية شرطية تأديبية، وكلّ واحد من القيود المذكورة دخيل في قبح ما وقع، كما لا يمكن الاستدلال بها في المقام، أي: في اشتراط حجية رأي الفقيه بالعدالة.

فظهر بما ذكرنا أنّ ما ذهبَ إليه الأكثر من اشتراط العدالة أمر صحيح، ويدلّ عليه روايات كثيرة وعمدتها مقبولة عمر بن حنظلة، وبهذا ينتهي البحث الأوّل من مباحث العدالة.

البحث الثاني: في أنّه هل يُعتبر مضافاً إلى العدالة الزهد في الدنيا، فإنّه قد ذكر بعض الأكابر اعتبارَه مضافاً إلى العدالة، فإنّه قال: (وأن يكون غير مكبّ على الدنيا ولا حريصاً عليها وعلى تحصيلها جاهاً ومالاً)[1]. وهنا روايات لابدّ من التعرض لها، نظير ما في البحار عن المحاسن، عن فضالة، عن أبان بن عثمان، عن الفضل بن عبد الملك، عن أبي عبدالله (عليه السلام) قال: إنّ أبا جعفر (عليه السلام) سئل عن مسألة فأجاب فيها، فقال الرجل: إنّ الفقهاء لا يقولون هذا، فقال له أبي: ويحك إنّ الفقيه الزاهد في الدنيا، الراغب في الآخرة، المتمسّك بسنّة النبي (صلى الله عليه وآله))[2] والرواية معتبرة. وفي الكافي، عن عدّة من أصحابنا عن البرقي عن اسماعيل بن مهران عن أبي سعيد القمّاط وصالح بن سعيد [وفي الوافي أبي سعيد القماط فقط من دون ذكر صالح بن سعيد، وذلك لبنائه على الاختصار لأنّه استظهر أنْ يكون أبو سعيد القماط

(١) تحرير الوسيلة ١/ ٥.

(٢) بحار الأنورا ٢/ ٥١ .

هو صالح بن سعيد ـ وصالح بن سعيد لم يُوثّق في كتب الرجال، إلاّ أنّهم ذكروا أبا سعيد القماط كنية لصالح بن سعيد وذكروها أيضاً كنية لخالد بن سعيد الذي هو ثقة، فإن كان أبو سعيد القماط هو صالح بن سعيد فالرواية تكون ضعيفة ـ على المشهور ـ إلاّ أن يُتمسَّك لتوثيقه بوجوده في أسانيد التفسير المنسوب إلى القمي أو بسبب نقل ابن أبي عمير عنه، هذا بناءً على أن تكون الواو زائدة، كما استظهر المحقق الفيض، وأمّا إذا لم تكن زائدة فيكون أبو سعيد القماط كنية لخالد بن سعيد فتصبح الرواية معتبرة ـ على المشهور]. عن أبان بن تغلب عن أبي جعفر (عليه السلام)، أنّه سُئل عن مسألة فأجاب فيها، فقال الرجل: إنّ الفقهاء لا يقولون هذا، فقال: يا ويحك وهل رأيت فقيهاً قط؟، إنّ الفقيه حقّ الفقيه الزاهد في الدنيا، الراغب في الآخرة المتمسّك بسنة النبي (صلى الله عليه وآله))[1] وفي الوافي: (حق الفقيه إمّا بدل من الفقيه أو مبتدأ ومنصوب بتقدير: أعني، بمعنى أنّ (الفقيه حقيقةً) فمن الممكن القول باعتبار الزهد أيضاً في حجية رأي الفقيه من أجل هاتين الروايتين المعتبرتين.

إلاّ أنّه يمكن القول بأنّ الزهد مرّدد بين معنيين:

المعنى الأوّل: ترك الدنيا والإعراض عنها كما يناسب هذا المعنى أكثر كلمات اللغويّين.

المعنى الثاني: عدم الاعتناء بالدنيا وعدّها حقيرةً، وبهذا المعنى فَسـّر الإمامُ أميرُ المؤمنين (عليه السلام) الزهدَ، ففي نهج البلاغة: (الزهد كلّه بين كلمتين من القرآن قال الله سبحانه: ﴿**لِكَيْلَا تَأْسَوْا عَلَى مَا فَاتَكُمْ وَلَا تَفْرَحُوا بِمَا آتَاكُمْ**﴾ ومن لم يأس

---

(١) الكافي ١/ ٥٦ كتاب فضل العلم، باب الأخذ بالسنة وشواهد الكتاب، الحديث ٨.

على الماضي ولم يفرح بالآتي فقد أخذ الزهدَ بطرفيه)[١]، ولعل المعنى الثاني هو المناسب، إذ الزهد بمعنى القلّة (شيءٌ زهيد، أي: قليل) وبين المعنيين عموم من وجه كما هو واضح، إذ ربما يحتقر الشخص الدنيا، إلاّ أنّه مع ذلك ثريّ فهو غير تارك للدنيا، فقد روى الصدوق أنّه سُئل الصادق (عليه السلام) عن الزاهد في الدنيا، قال: (الذي يترك حلالها مخافة حسابه ويترك حرامها مخافة عقابه)[٢] ويمكن أن لا يكون ثريّاً إلاّ أنّه لا يعتبر الدنيا حقيرةً، ويمكن أن يكون زاهداً بكلا المعنيين، وعليه فبما أنّ الزهد مردّد بين معنيين، فإنّه لا يمكن تخصيص أدلة حجية رأي المجتهد واشتراط الزهد في حجية رأيه، إلاّ بالقدر المتيقن، فمن كان ثريّاً وكانت الدنيا عنده أكبر همّه فرأيه ليس بحجة، وهذا لا ينطبق مع المدّعى، والظاهر أنّ المراد من الزهد احتقار الدنيا وعدم الرغبة فيها في قبال الرغبة في الآخرة، ولا يبعد اعتبار الزهد بهذا المعنى في الفقيه.

ومنها ما في الوافي نقلاً عن الكافي، عن علي عن أبيه عن النوفلي عن السكوني ـ والنوفلي محل تأمّل عندنا ـ عن أبي عبد الله (عليه السلام)، قال: قال رسول الله (صلى الله عليه وآله) (الفقهاء أُمناء الرسل ما لم يدخلوا في الدنيا، قيل: يارسول الله وما دخولهم في الدنيا؟ قال: اتّباع السلطان فإذا فعلوا ذلك فاحذروهم على دينكم)[٣] المراد من اُمناء الرسل كون العلماء اُمناء على الحلال والحرام، ولذا ورد في حقّ زرارة وغيره: (اُمناء أبي على حلال الله وحرامه)[٤] وبما أنّه اُضيف إلى الرسل، فمعناه: المؤتمن، أي أنّ حلال وحرام الرسل مودع عند الفقهاء وهم مؤتمنون على الحلال والحرام، فيجب على

(١) نهج البلاغة ٤/ ١٠٢/ ٤٣٩.
(٢) عيون أخبار الرضا ١/ ٥٦ .
(٣) الكافي ١/ ٣٧ كتاب فضل العلم / باب المستأكل بعلمه والمباهي به .
(٤) بحار الأنوار ٤٧/ ٣٩٠.

الناس الرجوع إليهم في الحلال الحرام ما لم يدخلوا في الدنيا، أي: لا تكون الدنيا أكبر همّهم، وإنّما ذكر اتّباع السلطان لعناية خاصة، فإنّه من أظهر مصاديق الدخول في الدنيا، فإن دخلوا في الدنيا فاحذروهم على دينكم، وهذه الرواية أيضاً تدل على اعتبار الزهد إن كان اتّباع السلطان من باب المثال.

وربما يُستغرب بأنّ الفقهاء بهذا المعنى لم يكونوا في عصر النبي (صلى الله عليه وآله) ولم يكن هناك سلطان حتى يتبعه العلماء، إلاّ أنّه مندفع بأنّ ذكرَ هذا في لسان النبي (صلى الله عليه وآله) يُنبئ عن بعدُ نظره (صلى الله عليه وآله) وما سيكون في أمته فيما بعد، وهذه الرواية لضعف سندها تكون مؤيّدة.

ومنها ما في البحار نقلاً عن العلل، عن محمد بن حسن الوليد عن الصفار عن القاشاني عن الاصفهاني عن المنقري عن حفص بن غياث عن أبي عبدالله (عليه السلام)، قال: (إذا رأيتم العالِم مُحبّاً للدنيا فاتّهموه على دينكم فإنّ كلّ محبّ يحوط ما أحب)[1] وهذه الرواية أيضاً تكون مؤيّدة لما ذكرنا من اعتبار الزهد في الفقيه.

فظهر أنّ الزهد بالمعنى الثاني ممّا يمكن القول باعتباره في حجّية رأي الفقيه.

البحث الثالث: من أبحاث العدالة، فيما ذكره صاحب الحدائق من أنّ ظاهر كلمات العلماء اعتبار العدالة في المجتهد بنحو العدالة الثابتة في القاضي، والكاشف عن العدالة هو حسن الظاهر، إلاّ أنّه يُعتبر في القاضي وفي المفتي مرتبة فوق هذه المرتبة فلابدّ وأن يكون متحلّياً بالأخلاق الحسنة ومتخلّياً عن الرذائل الأخلاقية، فقد قال صاحب الحدائق: (وذلك بأن يكون متّصفاً بعلم الأخلاق الذي هو السبب الكلي المقرّب من الملك الخلاق وهو تحلية النفس بالفضائل وتخليتها من الرذائل وإن كان

(١) بحار الأنوار ٢/ ١٠٧ .

هذا العلم الآن قد عفت مراسمه وانطمست في هذه الأزمنة معالمه وانّما المدار بين الناس الآن على العلم بهذه العلوم الرسمية المجامعة للفسق في جلّ من تسمّى بها)[١]

ثمّ ذكر بعد ذلك بأنّ مجرّدَ حسن الظاهر غيرُ كاف بل لابد من دقّة أكثر. وقبل التعرض لأدلّته لابدّ وأن نقول بأنّ علم الاخلاق الذي يتأسّف صاحب الحدائق بإنطماس معالمه ومراسمه له معنيان:

الأوّل: نفس علم الأخلاق، فإنّ الأخلاق علم كسائر العلوم، ومن الممكن أن يكون الشخص عالماً بعلم الاخلاق ولم يكن متّصفاً بالصفات الحميدة النفسية، بل كان متّصفاً بأضدادها، ومثله كمثل سائر العلوم ومنها الفقه، فإنّه ربما يكون الفقيه فاسقاً كما ربما يكون عادلاً، وما يوهمه كلامه من أنّ علم الاخلاق مقرّب من الملك الخلاق غير صحيح، فإنّ علم الأخلاق مأخوذ من فلسفة اليونانيين لأنّ علم الاخلاق جزءٌ من فلسفتهم والفلسفة كانت مشتملة على المنطق والطبيعيات والالهيات والأخلاق، وقد كتبَ عددٌ من الحكماء كابن مسكويه وغيره علم الأخلاق على وفق فلسفة اليونانيين، وقد كتب العرفاء في ذلك كتباً، وعلم الأخلاق متكفّل لعلاج بعض الصفات أو لبيان منشأ بعض الصفات، وللأُوربّيين كتب أيضاً في علم الإخلاق، كما هو مذكور في دائرة المعارف لفريد وجدي، فلا وجه للتأسّف الشديد من جهة انطماس معالم علم الاخلاق، نعم هذا العلم علم من العلوم وفيه فوائد إلاّ أنّ شأنه كشأن سائر العلوم التي اندرست، والذي هو بصدد بيانه الأخلاق العمليّة.

المعني الثاني: هو الأخلاق العملية، فإنّه كما أنّ العرفان قسمان: العرفان العلمي والعرفان العملي، فكذلك الأخلاق: **أخلاق علمية وأخلاق عملية**، والأخلاق

(١) الحدائق الناضرة ١٠/ ٥٨ .

العملية ممّا كان يتصدى لها بعضٌ إلى الأزمنة الأخيرة وكانوا يتكفّلون لتربية وتهـذيب نفوس أهل العلم، والذي يوجب التأسّف قلّة هؤلاء الأفراد في هذه الأزمنة، وقد ذكر المحدّث النوري في المستدرك ما يرتبط بعلم الاخلاق. والغرض من بيان ذلـك عـدم الخلط بين المعنيين.

وقد استدلّ صاحبُ الحدائق لاشتراط اتّصاف الفقيه بالصفات الحميدة وتخلّيه عن رذائلها بأمرين:

الأمر الأوّل: ما يتوقّف على مقدّمتين:

المقدّمة الأُولى: أنّ المفتي والقـاضي نائـب لرسـول الله (صـلى الله عليـه وآلـه) وجالس مجلسهم.

المقدّمة الثانية: أنّه لابدّ من التناسب بين النائـب والمنـوب عنـه، والتناسـب لا يحصل إلاّ بما ادّعاه من لزوم اتّصافه بالصفات الحميدة.

أمّا المقدّمة الأُولى: فما ذكره من النيابة صحيح بالنسبة إلى القاضي، فإنّا ذكرنا في مبحث القضاء أنّه من مناصب الأئمة الأطهـار (علـيهم السـلام) ولا يتصـدّى لهـذا المنصب إلاّ من نَصبه الإمام (عليه السلام) إما بنصب خاص أو عـام كـما تـدل عليـه الروايـات، وأمّـا الإفتـاء فهـو لـيس بمنصـب ـ كـما يظهـر مـن بعـض ـ وإن أمكـن الاستئناس ببعض الروايات مثل: (هؤلاء خلفائي) أو: (الفقهاء أُمناء الرسل) للدلالة على أنّ الإفتاء أيضاً منصب من المناصب.

هذا بالنسبة إلى المقدّمة الأُولى.

وأمّا المقدّمة الثانية: وهي لزوم التناسب بين النائب والمنوب عنه، فلا ريـب في لزوم التناسب في الجهة التي يريد النيابة عنه في تلك الجهة، والتناسب لابدّ وأن يُعـيّن من قبل الشرع، أمّا في مسألة القضاء فقد ذكرنا الشروط التي لابدّ وأن يكون القـاضي

واجداً لها، ومنها العدالة، وفي مسألة المفتي فالمرجع في المقدار المناسب هو الأدلة الشرعية، والذي استظهرناه من الأدلة إلى الآن هو اعتبار العدالة والزهد في الفقيه، والتناسب بين النائب والمنوب عنه ليس من الأُمور الموكولة إلى نظر العرف حتى يقال باعتبار أُمور أُخرى غير ما بيّنه الشرع، فهذا الدليل بنفسه غير قابل للاعتماد، نعم إن كانت الرذائل من الرذائل المحرّمة والفضائل من الفضائل الواجبة فلابدّ للفقيه من اجتناب تلك الرذائل وتحصيل تلك الفضائل، ونفس العدالة تُغنينا عن الاستدلال بهذا الدليل، وقد قال المحقق الهمداني في كتاب الصلاة ـ بعدما ذكر بأنّ العدالة الاستقامة الواقعية ـ: (فيُعتبر في كون الرجل عدلاً كونه في الواقع مواظباً على الطاعات ومجتنباً عن المعاصي الظاهرية والباطنية كالكبر والحسد والشرك والنفاق والرياء في العبادات)[1] فالرذائل المحرّمة ممّا لابدّ من الاجتناب عنها حتى يصدق عليه العادل، وتوهُّم أنّ الصفات النفسية غير اختيارية فلا يمكن توجّه التكليف بالنسبة إليها مدفوع بأنّ الصفات الرذيلة قابلة للعلاج بنحو ما هو مذكور في الروايات الشريفة وكتب علم الأخلاق، وأمّا الرذائل والفضائل التي لها حيثية الكراهة والاستحباب فحكمها ووزانها وزان الأفعال المستحبة، فإن قلنا بلزوم إتيان المستحبّات واجتناب المكروهات للفقيه ـ ولا يقول به أحد ـ فلابدّ له من ترك الرذائل المكروهة وتحصيل الفضائل المستحبة، وإن لم نقل ـ كما لا نقول ـ فلا يجب ولا يُعتبر.

الأمر الثاني: من الأمرين اللذين استدلّ بهما صاحب الحدائق على مدّعاه، هو الروايات وقد ذكر في الحدائق ثلاث روايات:

---

(١) مصباح الفقيه ٢/ ٦٧٣ (ط. ق.) .

الرواية الأُولى: ما نقله من التفسير المنسوب إلى الإمام العسكري (عليه السلام)، والرواية مذكورة في الاحتجاج، والرواية لا سند معتبر لها، وقبل نقل الرواية لا بأس بالقول أنّ الصفات المذكورة في هذه الروايات قد أوجبت ذهاب بعض إلى أنّ هذه الصفات ترتبط بالإمام، وصاحب الحدائق ذهب إلى اعتبار هذه الصفات في الفقيه[1]، والذي يخطر ببالنا أنّ هذه الصفات صفاتٌ متعارفة وليست من الصفات المختصة بالإمام.

والرواية ما يلي قال علي بن الحسين (عليه السلام): إذا رأيتم الرجل قد حسن سمته وهديه وتماوت في منطقه وتخاضع في حركاته [تماوت تظاهر أنّه مات، أظهر التخافت، والتخافت تكلّف الخفوت وإظهاره، والتخاضع من باب التفاعل ومن المعاني المناسبة هنا اظهار ما ليس في الباطن كتمارَض، أي: أظهر المرض، ومحصّل معنى هذه العبارة أنّه إذا رأيتم من يتماوت ومن يتخاضع في حركاته، أي أنّه إذا رأيتم من يتظاهر بالخضوع وبالتخافت] فرويداً لا يغرّنكم فما أكثر ـ إلى قوله ـ فإذا وجدتموه يعفّ عن الحرام فرويداً لا يغرّنكم فإنّ شهوات الخلق مختلفة ـ إلى قوله ـ ولكن الرجل كلّ الرجل نِعمَ الرجل هو الذي جعل هواه تبعاً لأمر الله تعالى وقُواه مبذولةً في رضى الله، يرى الذل مع الحقّ أقرب إلى عزّ الأبد من العز في الباطل، ويعلم أنّ قليل ما يحتمله من ضرائها يؤدّيه إلى دوام النعيم في دار لا تبيد ولا تنفد، وأنّ كثيراً من سرّائها إن اتّبع هواه يؤدّيه إلى عذاب لا انقطاع له ولا يزول، فذلكم الرجل نعم الرجل فيه فتمسّكوا به بسنته فاقتدوا والى ربكم به فتوسّلوا فإنّه لا تُردّ له دعوة ولا تخيب له طلبة).

---

(١) الحدائق الناضرة ١٠/ ٥٨ ـ ٥٩.

وتوهّم بعضٌ من قوله (عليه السلام): (فإنّه لا تُردّ له دعوة) أنّ الرواية ترتبط بالإمام، والحال أنّ في الكافي باب بعنوان (باب من يُستجاب دعوته) وقد ذكر أفراداً كثيرين ممّن تُستجاب دعوتهم، ونحن لا ندري بأيّ جملة من جمل هذه الرواية يريد أن يستدل صاحب الحدائق لمدّعاه، والرواية ترشدنا إلى أمر متعارف وأنّه في مقام اتّخاذ الصديق يجب أن لا يُغترّ بالمظاهر، بل لابدّ من ملاحظة الخصوصيات المذكورة في هذه الرواية.

لقد ذكر صاحب الوسائل ـ بعد نقل هذه الرواية ـ أنّ الرواية تدلّ على درجة عالية من العدالة، ونحن نرى أنّ المستفاد من هذه الرواية ليس إلاّ الدرجة المتعارفة من العدالة، والتشديدات التي في الرواية من أجل وجود أمارات على الخداع وإغراء الآخرين بالتماوت في منطقه والتخاضع في حركاته، فبما أنّ هذه الأُمور من الأُمور المريبة فلابدّ من دقّة أكثر، والأُمور المذكورة في الرواية ليست من الأُمور التي تكون ما فوق العدالة كالاجتناب من الرئاسة الباطلة وأمثال ذلك، وما ذكر من التمسك به وبسنته والتوسّل به إلى الله تعالى، لا يدلّ على مرتبة أعلى من العدالة، فإنّه ـ كما قلنا ـ وردت الروايات بحقّ كثير من الأفراد تُبيّن أنّهم لاتُردّ دعوتهم.

الرواية الثانية: ما رواه ثقة الإسلام في الكافي بسنده عن أبي بصير عن أبي عبد الله عن أمير المؤمنين (عليه السلام) أنّه كان يقول: (يا طالب العلم إنّ العلم ذو فضائل كثيرة: فرأسه التواضع، وعينه البراءة من الحسد، وأُذنه الفهم، ولسانه الصدق، وحفظه الفحص، وقلبه حسن النية ـ إلى قوله ـ وسلاحه لين الكلام، وسيفه الرضا، وقوسه المداراة وجيشه محاورة العلماء)[1].

(١) الكافي ١/ ٣٨ كتاب فضل العلم، باب النوادر، الحديث ٢.

وهذه الرواية ـ كما في مرآة العقول ـ ضعيفة سنداً بسبب وجود عبيد الله بن عبد الله الدهقان، ولابد أن نرى بأنّ هذه الرواية مسوقة لأيّ شيء؟ فلو كانت الرواية مسوقة لبيان التشريع وأنّ العالم لابدّ وأن يكون واجداً لجميع هذه الصفات وإلاّ لا يجوز ترتيب آثار العالم عليه من التقليد والقضاء والتعليم فللاستدلال بها وجه، وأمّا إذا لم تكن في هذا المقام، بل كانت مسوقة لبيان أنّ العلم لا يتكامل إلاّ مع هذه الصفات كما يدل على ذلك قوله (عليه السلام): (رأسه التواضع) فإنّه لو لم يكن طالب العلم متواضعاً فطبعاً لا يَقْبل قول غيره ولا يَتواضع لسماع قول الآخرين، ونتيجة ذلك أنّه لا يتكامل فيما هو بصدده، أو أنّ هذه الصفات تؤيّده في تحصيل العلم، فإنّه لو كان طالب العلم صاحب مداراة فلا يضيع وقته بمعارضة الآخرين، والغرض أنّ هذه الصفات المذكورة في هذه الرواية لو كانت في طالب العلم فإنّه يتكامل فيما هو بصدده وتؤيّده هذه الصفات في تحصيل العلم، والرواية مسوقة لبيان ذلك، وليست مسوقة لبيان الحكم التشريعي وأنّه لو لم يكن في العالِمِ صفة من هذه الصفات فلا يُقبل قوله، فلا يمكن الاستدلال بها على مدّعاه.

الرواية الثالثة: ما في الكافي، بسنده إلى أبي عبد الله ـ وسنده إلى أبي عبد الله مجهول ـ وهذه الرواية ـ كما في مرآة العقول ـ منقولة في الأمالي عن أمير المؤمنين (عليه السلام) بسند فيه عكرمة وغيره، ومنقولة في الخصال بسند غير صحيح ـ قال: (طلبة العلم ثلاثة فاعرفهم بأعيانهم وصفاتهم: صنف يطلبه للجهل والمراء، وصنف يطلبه للاستطالة والختل وصنف يطلبه للفقه والعقل، فصاحب الجهل والمراء مُوذٍ مُمار متعرض للمقال في أندية الرجال بتذاكر العلم وصفة الحلم، قد تسربلَ بالخشوع وتخلّى من الورع فدقّ الله تعالى من هذا خيشومه وقطع منه حيزومه، وصاحب الاستطالة والختل ذو خِبٍّ ومَلَق يستطيل على مثله من أشباهه ويتواضع للأغنياء من دونه فهو

لحلوانهم هاضم ـ الحلوان ما يُعطى من المال للكاهن والدلال ـ ولدينه حاطم، فأعمى الله على هذا خبره وقطع من آثار العلماء أثره، وصاحب الفقه والعقل ذو كآبة وحزن وسهر قد تحنّك في برنسه ـ وفي الخصال والأمالي قد تحنّى في برنسه ـ وقام الليل في حندسه ـ إلى أن قال ـ عارفاً بأهل زمانه مستوحشاً من أوثق إخوانه فشدّ الله من هذا أركانه وأعطاه يوم القيامة أمانه)[1] وهذه الرواية لا ترتبط بمدّعى صاحب الحدائق، فإنّه لم يُذكر في هذه الرواية الصفات الأخلاقية الحميدة، فإنّ الحزنَ والكآبةَ والسهرَ وقيامَ الليل وأمثالَ ذلك ليست من شرائط المفتي، ولا يقول هو باشتراط هذه الأُمور في المجتهد، فإنّ هذه أعمال مستحبة.

وهذه الروايات الثلاث ممّا ذكرها في الحدائق، وقد نقل كلمات عدّة من العلماء في ذلك.

وظهر بأنّ هذه الروايات لا تدل على مدّعاه كما أنّ دليله الأوّل ضعيف ولا يمكن الاستدلال به.

البحث الرابع: من أبحاث العدالة، في معنى العدالة وحقيقتها، ولابدّ من البحث عن العدالة فإنّها مما نطق به القران الكريم ﴿**ذَوَيْ عَدْلٍ مِنْكُمْ**﴾[2]وكانت مُعنونة في الإسلام، وقد كُتب فيها رسائل، وفي هذا البحث اُمور:

الأمر الأوّل: في اُصول الأقوال المنسوبة إلى علمائنا، والأقوال فيها خمسة:

القول الأوّل: أنّ العدالة عبارة عن ملكة نفسانية باعثة للتقوى.

---

(١) الكافي ١/ ٣٩ كتاب فضل العلم، باب النوادر، الحديث ٥.

(٢) سورة الطلاق/ الآية ٢.

القول الثاني: أنّ العدالة عبارة عن إتيان الواجبات وترك المحرمات عن ملكة، وهذا القول غير القول الأول، فإن الأوّل يقول بأنّ العدالة ملكة نفسانية باعثة للتقوى، أي: التي تنبعث منها فعل الواجبات وترك المحرمات. والقول الثاني يقول بأنّ العدالة نفس التروك وإتيان الواجبات الناشئ عن ملكة، وعليه فالعدالة مأخوذة من فعل الجوارح أو منتزَعة من الفعل الجوارحي، إلاّ أنّه لابدّ وأن يكون الفعل والترك ناشئاً من الحالة النفسية التي يُعبّر عنها بالملكة.

القول الثالث: أنّ العدالة عبارة عن نفس فعل الواجبات وترك المحرمات، واعتبار الملكة في العدالة ممّا تَحقّقَ في كلمات الفقهاء من زمن العلاّمة، وأوّل من اعترض على ذلك ـ أي على اعتبار الملكة ـ هو المحقّق السبزواري صاحب الذخيرة[1]، كما أنّ القول الثاني الذي يقول باجتناب المعاصي عن ملكة مما يظهر من كلمات العلاّمة في القواعد، والقولان الأوّلان مشتركان في اعتبار الملكة.

والقول الثالث ممّا نُسب إلى بعض القدماء قبل العلاّمة كابن إدريس وأشباهه، وعلى القول الثالث فالعدالة منتزعة من الجري العملي.

القول الرابع: أنّ العدالة عبارة عن الإسلام وعدم ظهور الفسق.

القول الخامس: أنّ العدالة عبارة عن الإسلام وحسن الظاهر. والقولان الأخيران ذكر الشيخ الانصاري بأنّهما ليسا من الأقوال في العدالة، بل من كواشف العدالة، وسيأتي البحث عن هذين القولين إن شاء الله.

فأُصول الأقوال إذاً ثلاثة:

---

(١) انظر: ذخيرة المعاد ٢/ ٣٠٥.

القول الأوّل: الذي جعلناه مورداً للبحث هو القول بأنّ العدالة عبارة عن ملكة نفسانية في قبال سائر الأقوال التي لا تفسّر العدالة بالملكة النفسانية، وهذا التفسير ممّا فُسّر به العدالة منذ زمن العلاّمة إلى زمان السبزواري صاحب الذخيرة وكان مشهوراً بين الفقهاء، وأوّل من أشكل على هذا التفسير هو المحقق السبزواري، وقد أيّد هذا التفسير جماعة من المتأخّرين كالشيخ والمحقق النائيني وغيرهما، وفي قبالهم ذهب جمع إلى إنكار هذا التفسير للعدالة، ويقولون بأنّ العدالة ليست صفة نفسية. والبحث في هذا القول في جهتين:

الجهة الأُولى: في توضيح هذا القول حتى نتمكّن من تصوير هذا التفسير.

الجهة الثانية: فيما استُدلّ به على هذا القول.

أمّا الجهة الأُولى: ففي توضيح مراد القائلين بالملكة، وهنا نذكرُ أُموراً:

الأمر الأوّل: أنّ الملكة عبارة عن كيفية نفسانية إلاّ أنّها إذا كانت راسخة ولا تزول بسرعة فإنّهم يُعبّرون عنها بالملكة، وإن لم تكن راسخة بأن تزول بسرعة فيعبّرون عنها بالحال، فالملكة كيفية نفسانية راسخة بحيث لا تزول بسرعة.

الأمر الثاني: أنّه هل أنّ الملكة لا بشرط بالنسبة لترتّب الأثر المترقب أو أنّها بشرط شيء؟ فإنّ الملكة قد تُستعمل في موارد مع أنّها لا بشرط بالنسبة إلى الآثار المترتبة عليها، وذلك كما ذكرنا في ملكة الاجتهاد فإنّه يصدق على الشخص بأنّه ذو ملكة الاجتهاد حتى إذا لم يكن مستنبِطاً لحكم شرعي، وتحصيل الملكة لإمكان الاستنباط ولا يعتبر فيها فعلية الملكة، والملكة المستعملة هناك بمعنى القدرة على الاستنباط، وقد تُستعمل الملكة فيما إذا كانت مُستتبعة في الجملة أو بالجملة لترتّب الآثار، وهذا كالمقام فإنّه لابدّ وأن يكون صاحب ملكة العدالة عاملاً بالواجبات وتاركاً للمحرمات، فالملكة في المقام بشرط شيء وليست لا بشرط كما في الاجتهاد،

والشاهد على أنّ الملكة هنا ليست لا بشرط، هو أنّ الملكة التي لا بشرط بمعنى القدرة، ومن المعلوم أنّ القدرة على ترك المعاصي وإتيان الواجبات ثابتة حتى بالنسبة لأفسق الفسّاق، ووجود القدرة لايوجب صدق عنوان العدالة فلابد وأن تكون الملكة مُستتبعة للآثار وهي إتيان الواجبات وترك المحرمات حتّى يصدق على ذي الملكة عنوان العدالة.

الأمر الثالث: في أنّ استتباع الملكة للآثار هل هو على نحو استتباع المعلول للعلة التامة بمعنى أنّه لاينفك عنه أو أنّه من قبيل استتباع المقتضى للمقتضي بمعنى أنّه ينفكّ عنه لعروض الموانع والعوارض؟

لا ريب في أنّ ملكة العدالة لم يُلاحظ فيها كونها علّة لترك المعاصي وإتيان الواجبات بنحو العلية التامة بنوع لا يصدر من صاحب العدالة فعل محرم أبداً، فإنّ هذه ملكة العصمة لا ملكة العدالة، ويصدر عن غير المعصوم ـ لا محالة ـ ترك واجب أو إتيان محرم، فترتّبُ ترك المعاصي وإتيان الواجبات على ملكة العدالة يكون على نحو الإقتضاء، والإقتضاء على نحوين:

النحو الأوّل: أنّ ترتّب المقتضى على المقتضي قد يكون وقد لايكون.

النحو الثاني: أنّ ترتب المقتضى على المقتضي يكون دائماً إلاّ في موارد شاذة.

فإذا كان الترتّب على النحو الأول بأنّه قد يترتب وقد لا يترتب وذلك لكثرة معارضة ما يمكن أن يتعارض مع المتقضي ويمنع من ترتب المقتضى ـ فهذا ليس من العدالة بشيء، أي: لا يمكن أن يقال لمن يأتي بالواجبات تارة ويتركها أُخرى ويعمل المعاصي تارة ويتركها أُخرى بأنّه عادل، فالمراد من العادل من يكون ترتب المقتضى ـ دائمياً عنده، إلاّ في موارد شاذّة ونادرة كنزول الثلج في الأماكن الحارّة، وبعبارة

اُخرى: من كانت طبيعته الثانوية إتيان الوجبات وترك المحرمات بحيث لايصدر منه المعصية أو ترك الواجب إلاّ نادراً، فهو المراد بالعادل.

الأمر الرابع: أنّه هل يصدق على من له ملكة العدالة وصدر منه معصية، عنوان العادل أو لا؟ لاريب في عدم صدق عنوان العادل عليه في حال صدور المعصية منه، نعم ترجع العدالة بعد توبته.

ربما يقال بأنّه بأيّ معيار تقولون بعدم صدق عنوان العادل عليه في حال صدور المعصية منه فلو كانت العدالة هي الملكة التي هي بحسب الغالب يترتّب عليها ترك المعاصي فلابدّ من صدق العادل عليه حتى إذا كان في حال المعصية.

إن قلت بأنّ العدالة منتفية في تلك الفترة بالخصوص فهذا خلف، لأنّكم فسّرتم العدالة بالملكة، ومن الواضح أنّ الملكة لا تزول بأمر طارئ؟

وقد أجاب الشيخ الأنصاري عن هذا الإشكال بوجهين:

الوجه الأوّل: أنّه يصدق عليه عنوان العادل في حال المعصية أيضاً إلاّ أنّه لايترتب عليه أحكام العدالة.

الوجه الثاني: أنّ المعتبر في الملكة مؤثّرية الملكة فعلاً على فرض وجود المانع، أي أنّ الملكة مادام لها تأثير فعلي فإنّه يصدق عليها عنوان الملكة، فالعدالة هي الملكة في حال تأثيرها الفعلي، وعليه فأصل الملكة وإن كانت موجودة إلاّ أنّه ممّا ليس لها تأثير فعلي فيقال له فاسق، وإنما قلنا بتأثيرها الفعلي ولم نقل بتأثيرها مطلقاً من جهة أنّه لو لم يكن المانع موجوداً ولم يكن لها تأثير في الباعثية فهو باق على عدالته كما في حال النوم، فإنّ العادل عادل وإن كان نائماً وعدم التأثير بسبب عدم التوجه والإلتفات وعدم مقتضى الخلاف الذي يُعبّر عنه بالمانع غير مُضر بصدق عنوان العدالة، وأمّا عدم التأثير مع الالتفات إلى لحاظ مغلوبية الملكة للمانع فإنّه مضرّ بصدق عنوان العدالة

على الملكة، وليس معنى ذلك زوال الملكة، بل إنّ عامل الحرام في حال إتيانه بالمحرّم لا يتصف بوصف العدالة. هذا تمام الكلام في الجهة الأُولى.

الجهة الثانية: استدلّوا على ما ذكروه من تفسير العدالة بالملكة برواية عبد الله بن أبي يعفور، والبحث في هذه الرواية مفصّل إلاّ أنّا نبحث عنها مختصراً، وهـذه الروايـة مذكورة في الوسائل[1]. ولها مصدران:

المصدر الأوّل: كتاب من لا يحضـره الفقيـه، وذُكـرت بعنـوان (رُوي عـن أبي عبدالله بن يعفور)[2] إلاّ أنّ في المشيخة له سند إليه.

المصدر الثاني: التهذيبان، وقد نُقلت فيهما الرواية عن كتاب محمد بن أحمـد بـن يحيى صاحب كتاب نوادر الحكمة، وعليه فلابد من البحث عن هذه الرواية من نواح ثلاث.

الناحية الأُولى: البحث عنها سنداً.

الناحية الثانية: البحث عنها متناً، إذ يوجد اختلاف بين نصوص الرواية.

الناحية الثالثة: في فقه الحديث.

أمّا الناحية الأُولى: فنقول بأنّ كلمات القوم مختلفة فيها من حيث السند، فإنّه قد عبّر بعضٌ عن هذه الرواية بالصحيحة وناقش بعضٌ فيها، وتصحيح الروايـة بطريـق الشيخ مشكل؛ إذ الرواية بطريق الشيخ هكذا: (محمد بن أحمد بن يحيى، عن محمّد بـن موسى، عن الحسن بن علي، عن أبيه، عن علي بن عقبة، عن موسى بن أكيل النميري، عن ابن أبي يعفور)[3] وقد أوضح السيد الخوئي في كتاب معجم الرجال بأنّ الحسن بن

(١) وسائل الشيعة ٢٧/ ٣٩١.

(٢) من لا يحضره الفقيه ٣/ ٣٨ .

(٣) الإستبصار ٣/ ١٢ .

علي عن أبيهـ غير صحيح والصحيح هو أحمد بن الحسن عن أبيه، بقرينة سائر الموارد التي يروي فيها محمد بن موسى عن أحمد بن الحسن عن أبيه ـ وهذا ما ذكره في ترجمة محمد بن موسى [1] ـ والذي ذكره صحيح، والرواية لا خدشة فيها سنداً إلاّ من جهة محمد بن موسى الهمداني، فإنّ الشيخ كما قلنا يروي هذه الرواية عن كتاب نوادر الحكمة لمحمّد بن أحمد بن يحيى، ومن مستثنيات هذا الكتاب ما يرويه محمد بن موسى الهمداني فإنّه ـ مضافاً إلى استثنائه في كلمات جمع ـ قد ضعّف هذا الرجل، نعم هو واقع في أسناد كتاب كامل الزيارات، وهذا شاهد على أنّ عبارة صاحب كامل الزيارات في أول الكتاب لها معنىً آخر غير ما ذهب إليه السيد الخوئي وبعضٌ آخر.

وأمّا طريق الصدوق فيمكن المناقشة فيه بأمرين:

الأمر الأوّل: ما ذكره بعض من أنّه إذا عبّر الصدوق بـ «روي»، فلا يشمله السند الذي في المشيخة، أي أنّ سند المشيخة إنّما يشمل ما إذا قال: روى فلان، وأمّا إذا قال: رُوي عن فلان، فلا يشمله السند المذكور في المشيخة، وهذا غير صحيح كما تقدم منّا فإنّا قد أجبنا عن ذلك بأنّ تعابير الشيخ مختلفة فقد يعبّر عن رواية بـ «روي عن فلان» وفي موضع آخر يعبّر: روى فلان، مضافاً إلى أنّ هذا ممّا لم يلتزم به أحد.

الأمر الثاني: المناقشة في السند، فإنّ سندها هكذا: (أحمد بن محمّد بن يحيى، عن سعد بن عبدالله، عن أحمد بن محمّد بن خالد (البرقي)، عن محمّد بن خالد عن ابن أبي عمير، عن حماد بن عثمان، عن عبدالله بن أبي يعفور) والإشكال من ناحية أحمد بن محمد بن يحيى (العطار) وكلمات القوم بالنسبة إليه مختلفة، وذلك لأنّه لم يُذكر في كتب الرجال صريحاً بحيث يكون له ترجمة، ومن القدماء لم يصرّح أحد بوثاقته وضعفه،

(١) معجم رجال الحديث ١٨/ ٢٩٥ .

وأمّا المتأخرون فقد حكمَ بصحّة الرواية التـي هـو في سـندها العلاّمـةُ وجمـعٌ مـنهم: صاحب منتقى الجمان وربّما يقال ـ كما قيل ـ بأنّه لم يناقش أحد فيـه إلى زمـان صـاحب المدارك، وفي قبالهم ذهب جمعٌ إلى عـدم ثبـوت وثاقتـه، وفي المسـتدرك بحـث طويـل لإثبات وثاقته وذكر لذلك شواهد.

والذي يخطر ببالنا أنّ أحمد بن محمد بن يحيى كان رجلاً معتمداً في نقل الكتب، وبما أنّه لم يكن صاحب كتاب لم يُذكر في الفهارس، والخدشة في الروايـة بلحـاظ هـذا الرجل من وجهة نظرنا ضعيفة، وهذا الذي قلنا فيه لا نقول في كلّ شيخ.

ويمكن تصحيح الروايـة بطريـق آخـر، وهـو تصـحيحها مـن بـاب تركيـب الأسانيد، فإنّ الصدوق له سند صحيح إلى بعض رجال هـذا السـند فـيُحكم بصـحة الرواية من هذا الباب، إلاّ أنّ هذا الطريق ممّا لا نقول به.

وهناك طريق آخر لتصحيحها وهو وجود سـند الصـدوق إلى مـن يُحتمـل أنّـه أخذها من كتابه، وهذا الوجه له وجه إلاّ أنّ تفصيل ذلك موكول إلى محلّه، والحاصـل أنّ الرواية لو كانت صحيحة إنّما تكون صحيحة على سند الصدوق.

أمّا الناحية الثانية: وهي البحث عنها متناً، فنذكر أولاً مـتن الروايـة عـلى طبـق الفقيه: (عن عبدالله بن أبي يعفور، قال: قلت لأبي عبدالله (عليه السـلام): بِـمَ تُعـرف عدالة الرجل بين المسلمين حتى تُقبل شهادته لهم وعليهم؟ فقال: (أن تعرفوه بالسـتر والعفاف وكفّ البطن والفرج واليد واللسان ويُعرف بإجتناب الكبائر من التي أوعد الله عليها بالنار من شرب الخمور ـ الخمر ـ والزنا والربا وعقوق الوالدين والفرار من الزحف وغير ذلك، والدلالة على ذلك كلّه أن يكون ساتراً لجميع عيوبـه حتـى يحـرم على المسلمين ما وراء ذلك من عثراته وعيوبه وتفتيش ما وراء ذلـك، ويجـب علـيهم تزكيته وإظهار عدالته في الناس، ويكون منه التعاهـد للصـلوات الخمـس إذا واظـب

عليهن وحفظ مواقيتهن بحضور جماعة من المسلمين وأن لا يتخلّف عن جماعتهم في مصلاّهم إلاّ عن علّة ...)[١] إلى هنا بين الروايتين، أي: ما رواه الشيخ، والصدوق يوجد اتّحاد في الجملة وإن كان بينهما إختلاف أيضاً، وأمّا بعد هذه القطعة فبينهما اختلاف كثير، فذكر الشيخ ما لم يذكره الصدوق وذكر الصدوق ما لم يذكره الشيخ، وبما أنّ ما بعد القطعة المذكورة خارجة عما نحن فيه فلا نتعرض لتمام الرواية، إلاّ أنّ الذي كنا نميل إليه سابقاً هو أنّ هناك احتمالاً قوياً بأنّ القطعة الأُخرى من الرواية شرح وتوضيح من الشيخ والصدوق، فإنّ القدماء بعد ذكر الرواية كانوا يذكرون بعض التفريعات وبعض المؤيّدات من سائر الروايات إلى غير ذلك، ولم يكونوا يفصلون بين الرواية وبين غير الرواية بـ «أقول» أو بيان وأمثال ذلك، ومِن الواضح أنّ مصدر الشيخ هو كتاب نوادر الحكمة، والظاهر أنّ الذيل من كلام وتوضيحات صاحب نوادر الحكمة، وأمّا الصدوق فمِن المحتمل أن يكون مصدره كتاب سعد بن عبدالله، فإنّ أحمد بن محمد بن يحيى هو راوي كتاب سعد بن عبدالله، فمن المحتمل أن يكون الذيل من توضيحات سعد بن عبدالله، وكما أشرنا فإنّ بينهما إختلافاً حتى في القطعة المتقدمة فإنّه أُخذ الدال على ذلك كلّه ـ على نقل الشيخ ـ تعاهده الصلوات الخمس فقط، وأمّا على نقل الصدوق فالدال له ركنان، أحدهما أن يكون ساتراً لجميع عيوبه، ويكون منه التعاهد للصلوات الخمس، فعلى فرض اعتبار رواية الشيخ يدور الأمر بين أن يكون الدال على ذلك كلّه إمّا خصوص التعاهد على الصلوات الخمس أو التعاهد وكونه ساتراً لجميع عيوبه، فلابدّ من الأخذ بالقدر المتيقن مما جعل أمارة، وهو مجمع الأمرين فلابدّ من الأخذ بها في رواية الفقيه.

---

(١) من لا يحضره الفقيه ٣/ ٣٨ .

وأمّا الاستدلال بالرواية فله تقريبان:

التقريب الأوّل: ما ذكره الشيخ والمحقق النائيني ـ على ما في تقريرات الآملي ـ وهو أخذُ قوله (عليه السلام): (فقال: أن تعرفوه بالستر والعفاف وكف البطن والفرج واليد واللسان ويُعرف بإجتناب الكبائر التي أوعد الله عليها النار ...) معرّفاً حقيقيّاً للعدالة، بمعنى أنّ حقيقة العدالة ـ على هذا المسلك ـ متقوّمة بجهة نفسية وجهة ترتّب خارجي من ترك المعاصي، فيقال إنّ هذه القطعة من الرواية متضمّنة لكلتا الجهتين، أي أنّها متضمّنة لجهة الملكة والصفة النفسية، ومتضمنة أيضاً لاجتناب المعاصي، وعليه فالمناسب أن تكون الرواية معرّفة لحقيقة العدالة، أمّا اشتمالها للملكة فمن جهة قوله (عليه السلام): (أن تعرفوه بالستر والعفاف وكف البطن والفرج...)[1] بتقريب أنّ الستر والعفاف عبارة عن الحياء، والحياء صفة نفسية وملكة، فقد أتى الستر بمعنى الحياء في اللغة، فيقال: ما له ستر ولا حجر، أي: لاحياء له ولا عقل[2] وقد فُسـّر بالحياء أيضاً في لسان العرب[3] كما فُسّر ـ بالخوف في تاج العروس والقاموس (يقال: فلان لا يستتر من الله بستر أي: لا يخشاه ولا يتّقيه)[4] والمستدلون لم يستدلوا بأنّ الستر بمعنى الخوف، ولعلّهم لو ذكروا ذلك لكان أنسب، وذكر المحقق النائيني أنّ العفاف المذكور بعده شارح لمعنى الستر، والعفة والحياء بمعنى واحد. وكف البطن والفرج واليد واللسان يشير إلى ترك ما يرجع إلى البطن والفرج واليد واللسان من المحرّمات، فإنّ كثيراً من المحرّمات تصدر بسبب البطن والفرج واليد

---

(١) انظر : رسائل فقهية (للأنصاري) ص١١، كتاب الصلاة ٢٥٣، ٢٥٧، ٢٦٠ .

(٢) كتاب العين، مادة «ستر» .

(٣) لسان العرب، مادة «ستر» .

(٤) القاموس المحيط، تاج العروس، مادة «ستر».

واللسان، وقوله (عليه السلام) (ويعرف باجتناب الكبائر...) متمّم ومكمّل للمعرّف الأوّل وهو كف البطن ..، لا أن يكون معرّفاً آخر، أي أنّه يُعرف كف البطن والفرج واليد واللسان باجتناب الكبائر، وعليه فإنّ مجموع الجملتين يدلّ على الملكة واجتناب الكبائر، فالرواية مطابقة للتعريف المذكور وهو أنّ العدالة ملكة نفسية ينبعث منها ترك المعاصي.

ويرد على هذا التقريب شبهات وإشكالات، تعرّضَ بعضٌ لبعضها:

الإشكال الأوّل: أنّ الجواب لايطابق السؤال، فإنّ السؤال عن معرفة عدالته: (بم تُعرف عدالة الرجل بين المسلمين حتى تقبل شهادته لهم)، وهذا السؤال هو عن الأمارة على وجود العدالة، وليس بسؤال عن معرفة حقيقة العدالة، ولو كان مراده السؤال عن حقيقة العدالة لقال: ما هي العدالة؟ أو: ما المراد بالعدالة في قوله تعالى ﴿وَأَشْهِدُوا ذَوَيْ عَدْلٍ مِنْكُمْ﴾[1]؟ الى غير هذه التعابير، ومقتضى القاعدة تطابق الجواب مع السؤال.

الإشكال الثاني: أنّ قوله (عليه السلام): (أن تعرفوه بالستر والعفاف) لا يلائم هذا الاستدلال، فإنّه إذا قيل: عرفت فلاناً بالاجتهاد مثلاً، فمعناه أنّ الاجتهاد كان فيه بارزاً، وأمّا إذا قيل: عرفت اجتهاد فلان، فمعناه أنّي علمت اجتهاده، وليس معناه أنّ اجتهاده كان بارزاً وظاهراً، فقوله (عليه السلام): (أن تعرفوه بالستر والعفاف) معناه أن تكون حيثية الستر والعفاف فيه بارزة، ولا يناسب أخذ بروز الصفة في المعرّف، فإنّه لابدّ وأن يكون المعرّف بالحمل الشايع مساو أو أجلى، لا أن يكون بالحمل الأوّلي

(١) سورة الطلاق / الآية ٢.

أجلى، يعني: جعل بروز الشيء معرّفاً لا يناسب المعرّفية والتي يُقصد بها إفادة حقيقة العدالة.

الإشكال الثالث: أنّ الاستدلال متوقّف على أن يكون الستر والعفاف صفة نفسية، ولذا فسّروه بالحياء الذي هو ملكة نفسانية ـ وكما أشرنا ـ لو فسّروا الستر بالخوف كما في تاج العروس والقاموس لكان أولى، وذلك لأنّ الغالب ترك المعاصي خوفاً من الله تعالى لا حياءً ـ وإنما فسّروه بالملكة وذلك لقوله (عليه السلام): (والدال على ذلك كلّه أن يكون ساتراً لجميع عيوبه حتى يحرم على المسلمين ماوراء ذلك من عثراته) فإنّ الستر هنا بمعنى الإخفاء، فلو كان الستر الأوّل بمعنى الإخفاء أيضاً فإنّه يلزم منه اتحاد الدال والمدلول، فلابدّ أن يكون المراد من الستر الأوّل (الحياء والعفاف) شرحاً للستر ـ على ما ذكره المحقق النائيني ـ فنقول: رجل يستر، أي: عفيف، فعلى فرض تسليم ما ذُكر لابدّ وأن نرى ما هو معنى العفّة؟

عف: كفّ أو إمتنع عما لا يحل أو يجمل فهو عفيف، فالممتنع عن المحرّمات ومنافيات المروة عفيف، وعليه فلو كان الستر بمعنى العفة فالعفة من الأفعال النفسية. إذاً فالصفات النفسية تنقسم إلى الحال والملكة، والملكة عبارة عن الصفة النفسية المستقرة، والحال عبارة عن الصفة النفسية التي تزول بسرعة، كما ذكر في مبحث الكيفيات النفسية، وفي قبال الصفات النفسية الأفعال النفسية، وحال الأفعال النفسية حال الأفعال الجوارحية، والكف إمّا فعل الجوارح أو فعل النفس، مضافاً إلى أن العفة بهذه التوسعة وهي الكف عمّا ـ لا يحل أو يجمل ـ لا يمكن أن تكون معرّفة للعدالة، إذ إنّ القائلين بالملكة كالشيخ والمحقق النائيني لا يقولون بدخالة ترك منافيات المروّة في العدالة، وما قيل من أنّ قوله (عليه السلام): (ويُعرف باجتناب الكبائر التي أوعد الله عليها النار من شرب الخمر والزنا) تتمة المعرّف ـ أي أنّه يُعرف كف البطن والفرج

واليد واللسان باجتناب الكبائر وإن كان ظاهر هذه العبارة هو المعرّفية المستقلة إلاّ أنّها في الحقيقة تتمةٌ للمعرّف الأوّل ـ غير واضح، إذ في (يُعرف) احتمالات أُخرى سنذكرها إن شاء الله، وهذا الاحتمال مبتن على أن تكون الواو استئنافيةً والضميرُ راجعاً إلى كف البطن والفرج واليد واللسان.

وفي قبال هذا الاحتمال، هناك احتمال أن تكون الرواية هكذا: (وتعرف باجتناب الكبائر...) كما في الفقيه، فإنّ في الفقيه بدل: (يعرف) (تعرف) وعليه فالضمير يرجع إلى العدالة، أي: وتعرف العدالة باجتناب الكبائر، ومع قطع النظر عن ذلك فهناك احتمال آخر في المقام وهو أن يكون قوله (عليه السلام): (ويعرف) معطوفاً على قوله (عليه السلام): (أن تعرفوه) وطبعاً يكون (يعرف...) منصوباً، وعليه فإمّا يكون مجموع الأمرين معرّفاً أو كلّ منهما معرّفاً مستقلاً للعدالة، ولا معيّن للاحتمال الأول، مع أنّ إحتمال الأول في نفسه غير لطيف، إذ لو كان المراد ذلك لقال الإمام (عليه السلام): أن تعرفوه بالستر والعفاف وكف البطن والفرج واليد واللسان عن اجتناب الكبائر، ولا احتياج إلى كلمة (يعرف)، ولعل الذي أوجب ذهاب الشيخ وغيره إلى هذا القول، مع التفات الشيخ إلى الإشكالات أو بعض الإشكالات، هو التسليم بكون الستر والعفاف ملكة وأخذ الملكة أمارة على الاستقامة الفعلية غير ممكن، إذ إنّ استكشاف الاستقامة الفعلية لمن له الملكة أمر واضح وبديهي.

وظهر ممّا ذكرنا أنّ استفادة الملكة من الستر والعفاف محلّ تأمّل.

التقريب الثاني: للاستدلال بالرواية ما هو شبيه بالتقريب المتقدم إلاّ أنّ هذا التقريب أوسع من الأوّل، إذ أُخذ في تعريف المشهور مضافاً إلى اجتناب المعاصي ترك منافيات المروة، بتقريب أنّ الستر والعفاف وكف البطن والفرج واليد واللسان كلّها مربوطة بالمروة، إذ إنّ الستر بمعنى العفاف، وقد تقدّم معنى العفّة، وعلى فرض كون

الستر بمعنى الحياء، فإنّه يُستعمل الحياء غالباً في الحياء عن الناس، والحياء عن النـاس يتحقق بترك منافيات المروّة حياءً، وقوله (عليه السلام) (ويعرف باجتناب الكبائر...) منصوب عطفاً على (أن تعرفوه بالستر) وعليه فالعدالـة أن تعرفـوه بالسـتر و...، أي: واجداً للمروة أو تاركاً لمنافيات المروة وأن يُعرف باجتناب الكبائر، وإنّما ذكـر الإمـامُ (عليه السلام) اجتنابَ الكبائر ولم يذكر الملكة أو الخوف الموجب لاجتناب الكبائر من جهة أنّه تُعرف الملكة من الجملة الأُولى وهي الستر والعفاف، وهذا هو الذي ذُكـر في تقرير بحث السيد البروجردي، وظاهر هذا الكلام واضح الضعف؛ إذ مع قطع النظر عن أنّ الجواب غير مطابق للسؤال، ومـع قطـع النظـر عـن أنّ الاشـتهار لا ينـاسـب التعريف كما تقدّم، فإنّ اختصاص الستر والعفاف وكف البطن والفرج بـالمروة ممّـا لا وجه له، فإنّ العفّة هي الكفّ أو الامتناع عما لا يحلّ أو يجمل، نعـم لـو كانـت العفـة بمعنى الامتناع عمّا لا يجمل لكان للاختصاص وجه، مضافاً إلى الاشكال المتقدم مـن أنّ العفاف هو الكف والامتناع، وهذا فعل نفسي ـ أو عمـل جـوارحي لأنّـه إن كـان الامتناع امتناعاً خارجياً فإنّه يكون من الأعمال الجوانحية، وإن كـان الامتنـاع امتناعـاً نفسياً يترتب عليه الترك الخارجي فإنّه يكون من الأعمال الجوارحيـة، ومضـافاً إلى أنّ ذكر ما ينبعث من الملكة دون نفس الملكة بقرينة ذكرها في المروة غير واضح.

فظهر أنّ الإستدلال برواية ابن أبي يعفور بكلا تقريبيه ضعيف، ولا يُستفاد من الرواية إلاّ الاستقامة العملية.

وهذه الوجوه مذكورة في المستمسك:

الوجه الأوّل: ما ملخّصه أنّ المذكور في الصدر أمران:

أحدهما: الستر والعفاف، وهما من قبيل الملكة.

وثانيهما: الكف والإجتناب، وهما من قبيل الأفعال.

وعليه بما أنّ الرواية مشتملة على القسمين فلا محالة تكون متّحدة مع ماهيّة العدالة ومفسّرة لها إذ لابدّ من المغايرة بين الطريق وذي الطريق، وبما أنّه لم يلتزم أحدٌ بأنّ العدالة غيرهما فمن هنا نستكشف أنّ الجملة الأُولى بصدد بيان حقيقة العدالة، وإليك نص عبارته: (لكن يتعين حمله على السؤال عن مفهومها بقرينة ما في الجواب، بأن الستر والعفاف المذكورين فيه من سنخ الملكات وكف البطن وما بعده من سنخ الأفعال، فلو كان ذلك طريقاً إلى العدالة لزم كونها أمراً آخر وراء ما ذكر، وهو ممّا لم يقل به أحد، ولا يمكن الالتزام به، فيتعين لذلك حمل السؤال عن مفهومها لجهل السائل به الموجب للجهل بوجودها)[1].

ويمكن أن يجاب عن هذا الوجه بأنّه مع غضّ النظر عمّا تقدّم من أنّ العفاف والستر ليسا من سنخ الملكات، نقول بأنّ القول بعدم إمكان خروج العدالة من الملكات والأفعال غير صحيح، إذ كما سنذكر فيما بعد إن شاء الله فالعدالة عبارة عن أمر قانوني وليست من قبيل الأفعال والملكات، فإنّ العدالة كما سيأتي استقامة خاصة، ومجرد اشتمال الجملة الأُولى لبعض الملكات ولبعض الافعال غير كاف في أن تكون الرواية شارحة لمفهوم العدالة، لأنّ السيد الحكيم يعترف فيما بعد بأنّ الستر والعفاف بعض مصاديق الملكة الموجبة والملازمة للتقوى، ولم يُذكر في الرواية سائر الملكات الموجبة لإجتناب المعاصي وفعل الطاعات، كما أنّ الطاعات وإتيان الواجبات لم يُذكر في الرواية، وعليه فنفس الاكتفاء ببعض المصاديق مضادّ للشرح المفهومي، إذ الشرح المفهومي أساسه على الهوهوية بينهما، وبما أنّه بينهما تغاير على نحو تغاير الكلي مع مصداقه فلا يمكن أن يكون معرّفاً.

---

(١) مستمسك العروة ١/ ٤٧ .

الوجه الثاني: ما ذكره الشيخ أيضاً، وهو أنّ الجملة الثانية: (والدلالة على ذلك كله...) كالصريح في الطريقية، فإمّا هي طريق إلى نفس العدالة أو طريق إلى الطريق[١]، إذ على غير مسلك الشيخ لابدّ من حمل الجملة الأولى على الطريقية، فتكون الجملة الثانية طريقاً إلى الطريق، وكلاهما محلّ إشكال وأمّا كونها طريقاً للعدالة فهو محل اشكال وذلك لأنّ بين الطريقين، أي: الطريق الأول المذكور في الرواية وهذا الطريق عموم وخصوص مطلق، بمعنى أنّ حسن الظاهر أعمّ من الستر والعفاف واجتناب الكبائر، ومع وجود طريق أعمّ فإنّ جعل الأخصّ يكون لغواً، وأمّا كونها طريقاً إلى الطريق فهو أيضاً محل إشكال من جهتين:

الجهة الأُولى: أنّ الطريق على الطريق مما هو بعيد في نفسه.

الجهة الثانية: أنّ هذا يتنافى مع قوله (عليه السلام) فيما بعد (ويجب عليهم تزكيته واظهار عدالته)، فإنّه ظاهر في كونه طريقاً إلى العدالة لا طريقاً إلى الطريق اليها.

ويمكن الجواب عن هذا الوجه بأنّه لنا أن نختار كلاًّ من الشقّين ونجيب عن الإشكال، أمّا كونه طريقاً إلى العدالة فيمكن الجواب عن الإشكال المذكور بأنّ الإشكال صحيح فيما إذا كان الطريق الأعمّ مطلقاً، أمّا إذا كان الطريق الأعمّ طريقاً لمن لم يصله أو لم يكن عنده الطريق الأوّل، فيكون بين الموردين هو التباين، فبعض يتطرّق إلى الطريق الأوّل وبعض إلى الطريق الثاني، وليس بينهما عموم وخصوص مطلق حتى يُقال باللغوية، وظاهر الرواية هو ذلك، إذ الطريق الأوّل ـ ولا سيما على ماذكرنا من أنّ (تعرفوه بكذا) معناه أنّه بارز في هذه الصفات ـ طريق لمن كان معاشراً له أو معاشراً لمعاشريه، فإنّ مَن كان معاشراً معه يمكنه القول بأنّه عرفناه بالستر

(١) انظر: رسائل فقهية (للأنصاري) ١٢.

والعفاف واجتناب الكبائر، ومع غضّ النظر عمّا ذكرناه فإنّ المعرفة والعلم بأنّه يستر، وعفيف، ومجتنب للكبائر خاص لمن كان معاشراً له أو معاشراً لمن عاشره، ومن لم يكن معاشراً له أو معاشراً لمن كان معاشراً له يكون الطريق مسدوداً بالنسبة إليه، فلذا جُعل الطريق الثاني وهو حسن الظاهر لمن لم يكن معاشراً له، فجُعل الطريق الأعمّ لمن لم يكن له الطريق الأخص ولا يلزم منه محذور.

ولنا أنْ نختار الشقّ الثاني ونقول بأنّ الثاني طريق إلى الطريق، والإشكال بأنّه بعيد ـ مع بعده في نفسه ـ غير صحيح، فإنّ الطريق إلى الطريق كثير التحقّق، فمِن باب المثال إخبار ذي اليد عن طهارة ما في يده طريق إلى الطهارة، وقيام البينة على الإخبار طريق إلى الطريق، وكذا فتوى المجتهد فإنّها طريق، وقيام البيّنة على فتوى المجتهد طريق إلى الطريق، وهكذا، وأظهر مصاديق الطريق إلى الطريق هو الخبر مع الواسطة، فإنّ إخبار كلّ راو طريق إلى الطريق.

وأمّا ما ذكر من أنّه ينافيه قوله (عليه السلام) بعده: (ويجب عليهم تزكيته واظهار عدالته)[1] غير صحيح، فإنه لا منافاة بينهما، إذ نحن تطرّقنا من الطريق الثاني إلى الطريق الأوّل ومن الطريق الأوّل إلى الواقع، وبعد الوصول إلى الواقع ما هو المانع لوجوب التزكية وإظهار العدالة؟ ولو لم يجز تزكيته وإظهار عدالته لكان طريقية ذلك لغواً، لأنّ معنى الطريقيّة ترتيب آثار الواقع الذي له طريقان طوليان، والظاهر أنّه كمال التناسب بين الجملتين.

الوجه الثالث: ما ذكر على نحو التأييد بقوله: (ويناسب ما ذكرنا جداً اختلاف التعبير، فإنّه عبر في الصدر بالمعرفة المشاكلة للتعبير في السؤال وفي الذيل بالدلالة

(١) مستمسك العروة ١/ ٤٧ .

المخالفة له، فيدلّ ذلك كلّه على أنّ المعرفة في السؤال وفي الصدر بمعنى معرفة المفهوم وأنّ الدلالة في الذيل بمعنى معرفة وجود المفهوم)[١].

ويمكن الجواب عن هذا الوجه بأنّ هذا الوجه يجيب عن نفسه؛ لأنّ المشاكلة إتيان معنىً بلفظ غير لفظ ذلك المعنى من باب أنّه قرين للفظ آخر كقوله تعالى: (**فمنهم من يمشي على بطنه ومنهم من يمشي على رجلين**)[٢] فإنّ المشي على البطن زحف وليس بمشي.

وكقول الشاعر[٣] :

قالوا اقترح شيئاً نجد لك طبخه   قلت اطبخوا لي جبّة و قميصاً

فالمشاكلة إنّما تكون في صورة الاقتران، وعلقة الاقتران تضعف بمرور الكلام، ولا يصح الاتيان مشاكلة مع الفصل، فلذا عبّر الإمام (عليه السلام) في الثاني بقوله: (والدلالة على ذلك)، فاختلاف التعبير كان لهذا السبب، ولا يستفاد من اختلاف التعبير اختلاف المعرفة. هذا تمام الكلام في المسلك الأوّل.

المسلك الثاني من المسالك في العدالة: ماذهب إليه جماعة من محقّقي المتأخّرين، منهم المحقق الهمداني والمحقق الاصبهاني والسيد الخوئي وهو أن العدالة هي الاستقامة العملية[٤]، ولكلّ منهم في تقريب هذا المسلك بيان ومطالب.

والذي نستحسنه أن نقول في تقريب هذا المسلك هو أنّ العدالة تستعمل في اللغة بمعنيين: أحدهما الاستواء، وثانيهما الاستقامة، وعموم المعاني اللغوية ـ كما ذكرنا

(١) مستمسك العروة ١/ ٤٧ .

(٢) سورة النور / الآية ٤٥ .

(٣) البليغ في المعاني والبيان والبديع ٢٥٢ .

(٤) الاجتهاد والتقليد ٨٢، التنقيح للسيد الخوئي ١/ ٢٦٨ .

في مبحث الالفاظ ـ تتحوّل من المعاني المحسوسة إلى المعاني اللغوية، والعدالة بمعنى الاستواء والاستقامة قد تحوّلنا إلى أمر معنوي إلاّ أنّ بينهما فرقاً. والاستواء في الأُمور المحسوسة قولهم: هذا عِدلُ هذا، وإنّما يقال (عِدل) لتساويهما، والاستواء يكون ملحوظاً بين شيئين أو أكثر، وفي مرحلة التحول إلى الأمر المعنوي والقانوني فهو عبارة عن تساوي القانون بين الشيئين، أو تساوي القانون في الجري، فالعدالة القانونية عبارة عن تساوي حقوق الأفراد في قبال القانون، والجري على العدل القانوني عبارة عن تسوية الأفراد في مرحلة جري القانون، وقد استُعمل العدل بهذا المعنى في القرآن الكريم ﴿وَأُمِرْتُ لِأَعْدِلَ بَيْنَكُمُ﴾[١]، ﴿وَلَنْ تَسْتَطِيعُوا أَنْ تَعْدِلُوا بَيْنَ النِّسَاءِ﴾[٢] ونحن لسنا بصدد شرح العدالة بهذا المعنى، وأمّا العدل بمعنى الاستقامة فله أيضاً مرحلتان:

المرحلة الأُولى: الاستقامة في الأمور المحسوسة، ففي لسان العرب: (تعديل الشيء تقويمه، وقيل: العدل تقويمك الشيء بالشيء من غير جنسه حتى تجعله له مثلاً... وكلّما أقمته فقد عدلته. وزعموا أنّ عمر بن الخطاب قال: الحمد لله الذي جعلني في قوم إذا ملتُ عدلوني كما يعدل السهم ـ أي قوّموني ـ)[٣]، ثمّ تحوّلَ في هذه المرحلة إلى الأمر المعنوي، وفي مرحلة التبدل إلى الأمر المعنوي يُطلق على من سلك القانون ـ سواء كان القانون بدائياً أو غير بدائي، مدوّناً أو غير مدوّن ـ سلوكاً مستقيماً بمعنى الالتزام بالقوانين وعدم الميل عن القوانين ويطلق عليه العادل، فالعدالة عبارة عن سلوك المنهج سلوكاً مستقيماً وبلا ميل من جانب إلى جانب، والظاهر أنّ التحوّل

(١) سورة الشورى / الآية ١٥ .

(٢) سورة النساء / الآية ١٢٩ .

(٣) لسان العرب، مادة «عدل».

كان قبل الاسلام، فإن قال العربي الجاهلي: زيد عـدل فمعنـاه أنّ زيـداً يحـترم ويـنهج القانون المتّبع في العرف الجاهلي، وإن قال: مسلم، فمعناه أنه ينهج القانون الاسلامي، والعدل في قبال الجور والفسق وهما بمعنى الميل، والعدالة بمعنى الاستقامة عبارة عن اصطلاح قانوني يُطلق على من كان ملتزماً بالقانون عملاً.

ويمكن أن يُعترض على ما ذكرنا بأنّه لماذا خصصتم العدالة بالاستقامة العملية؛ إذ من الممكن أن يكون المراد منها استقامة العقيـدة، ولـذا قـال ابـن القـيم في كتابـه الأعلام: إنّ العدالة عبارة عن الاسلام، ولذا التزم بقبول شهادة كل مسلم إلاّ إذا كان هناك مانع من الشهادة كما إذا كان مسبوقاً بشهادة الزور أو إذا كـان محـدوداً بحـدّ إلى غير ذلك، واستشهدوا لذلك ببعض الآيات.

وملخّص الإشكال أنّه لماذا لا نقول بأن المراد من الاستقامة الاستقامة الدينيـة أو الاعتقادية، فقد قال إبن القيم: (والمسلمون عدول بعضهم عـلى بعـض، إلاّ مجرّبـاً عليه شهادة زور، أو مجلوداً في حدّ، أو ظنيناً في ولاء أو قرابة ـ إلى أن يقول ـ لمـا جعـل الله سبحانه هذه الأمة أمةً وسطاً ليكونوا شهداء على الناس ـ والوسط العدل الخيـار ـ كانوا عدولاً بعضهم على بعض إلاّ من قام به مانع الشهادة)[1].

ويتطابق هذا القول مع بعض الروايات مثـل مـا في الوسـائل، (وقـد سـبق في حديث سلمة بن كهيل، عن أمير المؤمنين (عليه السلام) أنّه قال: واعلم أنّ المسـلمين عدول بعضهم على بعض إلاّ مجلوداً في حدّ لم يتب منه، أو معروف بشهادة الـزور، أو ظنين)[2]، وهذه الرواية مذكورة في الكافي بهذا السند: علي عـن أبيـه عـن الحسـن بـن

---

(١) إعلام الموقعين ١/ ١١١ .

(٢) وسائل الشيعة ٢٧/ ٤٠٠ .

محبوب عن عمرو بن أبي مقدام عن أبيه ـ ثابت بن هرمز ـ عن سلمة بن كهيل عن أمير المؤمنين (عليه السلام)) والثلاثة الأواخر لا طريق لإثبات وثاقتهم إلاّ أنّهم وُجدوا في أسناد كامل الزيارات وتفسير القمي.

وهناك رواية أُخرى وهي ما يعبّر عنها بصحيحة حريز، عن محمّد بن الحسن باسناده، عن أحمد بن محمد، عن الحسن بن محبوب عن أبي أيوب الخزاز، عن حريز، عن أبي عبد الله (عليه السلام) في أربعة شهدوا على رجل محصن بالزنا، فُعدِّل منهم اثنان ولم يُعدَّل الآخران فقال: (إذا كانوا أربعة من المسلمين ليس يُعرفون بشهادة الزور أُجيزت شهادتهم جميعاً وأُقيم الحدّ على الذي شهدوا عليه، إنّما عليهم أن يشهدوا بما أبصروا وعلموا وعلى الوالي أن يجيز شهادتهم إلاّ أن يكونوا معروفين بالفسق)[1] بناءً على أن يكون المراد بالفسق شهادة الزور.

ويُدفع هذا الاعتراض بأنّه

أوّلاً: ورد في بعض الآيات ﴿**وَأَشْهِدُوا ذَوَيْ عَدْلٍ مِنْكُمْ**﴾[2] والظاهر أنّ الخطاب خطابٌ للمسلمين، فلو كان المراد هو الإسلام لم يكن يُقال (ذوي عدل منكم).

وثانياً: إنّ الآية المستدل بها: ﴿**وَكَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطاً لِتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ وَيَكُونَ الرَّسُولُ عَلَيْكُمْ شَهِيداً**﴾[3] لا تدل على عدالة جميع المسلمين، وقد قوّى في الميزان ـ بمناسة سائر الآيات ـ أن يكون المراد من الوسطيّة الوسطيّة بين الرسول وبين سائر أرباب المذاهب ومع قطع النظر عن ذلك، فالآية المباركة ـ صدراً

---

(١) نفس المصدر ص٣٩٧ .

(٢) سورة الطلاق / الآية ٢ .

(٣) سورة البقرة / الآية ١٤٣ .

وذيلاً ـ تدلّ على أنّ الشهداء على الناس هم الحائزون على مراتب التقوى، فـالمعنى في الحقيقة هكذا: جعلنا فيكم أمّةً وسطاً، هذا مع قطع النظر عن الروايات الدالة على أنّ المراد من الأمّة الوسط أهل البيت (عليهم السلام)، وقد ذكـر صـاحب تفسـير المنـار الشهداء من التابعين للنبي (صلى الله عليه وآله) قولاً وعملاً، فما ذهب إليه إبنُ القـيم ضعيف.

وأما الروايتان: فرواية سلمة بن كهيل ضعيفة سنداً، وعين هـذه الروايـة بعـين الألفاظ منقولة عن عمر كما في المحلّى، باب الشهادات[1].

وأمّا صحيحة حريز ـ عـلى فـرض صـحتها ـ فـالقول بـأنّ المـراد مـن الفسـق خصوص شهادة الزور بعيد، وقد استُدل بهذه الصحيحة للمسلك الثالـث، وهـو أن العدالة عبارة عن الإسلام وعدم ظهور الفسق، ولو صحّ الاستدلال بها إنّما يصح لهذا المسلك، هذا مع قطع النظر عن الروايات الكثـيرة والإجمـاع مـن الشـيعة بأنّـه يُعتـبر في العدالة مضافاً إلى الإسلام جهة أُخرى من العفة والصون وأشباه ذلك.

المسلك الثالث من المسالك في العدالة: هو ما يدور أمره بين أن يكـون مرتبطـاً بمقام الثبوت أو الإثبات، وهذا هو الذي أشرنا إليه من أنّ العدالة عبارة عن الإسلام مع عدم ظهور الفسق، فتارة يقال بأنّ حقيقة العدالة هـي الإسـلام مـع عـدم ظهـور الفسق، وأُخرى يقال بأنّ الكاشف هـو الإسـلام وعـدم ظهـور الفسـق، والأول مـا يُستظهر من الشهيد في المسالك حيث حمل الآية المباركة ﴿**ذَوَيْ عَدْلٍ مِـنْكُمْ**﴾ عـلى عدم الفسق[2]، وهذا القول مما قال به جماعة مـن المتقـدمين ـ عـلى مـا ذكـره صـاحب

(١) المحلَّى ٩/ ٣٩٣.

(٢) مسالك الأفهام ٩/ ١١٣ .

الحدائق وغيره ـ منهم ابن أبي عقيل والشيخ ومن المتأخرين صاحب الذخيرة والكفاية ـ السبزواري ـ والعلاّمة المجلسي على ما في مرآة العقول، وقد قال صاحب الحدائق بعد نقل هذا القول: (ونُقل هذا القول عن جماعة من المتقدمين كابن الجنيد والشيخ في الخلاف والشيخ المفيد في كتاب الإشراف، بل ادّعى في الخلاف الإجماع عليه ودلالة الاخبار، وقال: البحث عن عدالة الشهود ما كان في أيام النبي (صلى الله عليه وآله) ولا أيام الصحابة ولا أيام التابعين وإنما هو شيء أحدثه شريك بن عبدالله القاضي ولو كان شرطاً لما أجمع أهل الأمصار على تركه وممن انتصر لهذا القول وبلغ في ترجيحه الغاية الشهيد الثاني في المسالك..)، ثم نقل عن الشهيد الثاني بأن دليل المخالفين إمّا الآية وإمّا رواية ابن أبي يعفور، أمّا الرواية فمخدوشة سنداً، وأمّا الآية فتُحمل العدالة فيها على عدم ظهور الفسق للروايات، منها: صحيحة حريز المتقدمة: (إلاّ أن يكونوا معروفين بالفسق)، ومنها: ما في الوسائل، عن صالح بن عقبة، عن علقمة قال: قال الصادق (عليه السلام) ـ وقد قلت له ـ: يا ابن رسول الله أخبرني عمّن تُقبل شهادته ومن لا تُقبل فقال: (ياعلقمة كلّ من كان على فطرة الإسلام جازت شاهدته) قال: فقلت له: تُقبل شهادة مقترف بالذنوب؟ فقال (عليه السلام): يا علقمة لو لم تقبل شهادة المقترفين للذنوب لما قبلت إلاّ شهادة الأنبياء والأوصياء لأنّهم المعصومون دون سائر الخلق فمن لم تره بعينك يرتكب ذنباً أو لم يشهد عليه بذلك شاهدان فهو من أهل العدالة والستر وشهادته مقبولة، وإن كان في نفسه مذنباً، ومن اغتابه بما فيه فهو خارج من ولاية الله داخل في ولاية الشيطان)[1] وهذه الرواية ضعيفة جداً.

---

(١) وسائل الشيعة ٢٧/ ٣٩٥ .

ومنها: ما في الوسائل، عن العلاء بن سيابة، قال: سألت أبا عبدالله (عليه السلام) عن شهادة من يلعب بالحمام، قال: لا بأس إذا كان لا يُعرف بفسق)[1] إلى غير ذلك من الروايات، ونحن ذكرنا عمدة الروايات التي يُمكن أن يُستدل بها.

ويمكن الجواب بأنّ رواية صالح بن عقبة فهي ضعيفة ولا يمكن الاستدلال بها، وأمّا صحيحة حريز ورواية العلاء بن سيابة المعتبرة فيمكن القول بأنّ صحيحة حريز فيها شبهة الإرسال، وذلك لأنّ النجاشي ذكر عن يونس بأنّ حريزاً لم ينقل عن أبي عبدالله (عليه السلام) مباشرة إلاّ حديثين، وهذا وإن لم يقبله جماعة ـ كما هو مذكور في المعجم ـ إلاّ أنّ الإرسال بحذف الواسطة كان أمراً متعارفاً، وكيفما كان فإن لم نقل بإرسالها فهي معارضة مع الروايات الكثيرة الدالة على اعتبار أمر وجودي في العدالة، مضافاً إلى الإسلام في مرحلة الثبوت والاثبات، كقولة (عليه السلام): (إذا كان صائناً عفيفاً) وأمثال ذلك، وهذه الصحيحة ورواية العلاء بن سيابة مخالفة لتلك الروايات.

وقد ذكر في مباني التكلمة بأنّ هذه الروايات التي استُدل بها فيها شذوذ[2]، وذكر بعضٌ بأنّه تُحمل هذه الروايات على التقية. أما الشذوذ فغير واضح بعد نقل الأكابر هذه الروايات والتزام جماعة بها، وأمّا الحمل على التقية فله وجه بملاحظة أنّ القضاة كانوا يعتمدون على الشهادات من دون فحص عن عدالة الشهود، هذا إذا كان المراد مقام الاثبات والكاشف، وإن كان المراد مقام الثبوت فهذه الروايات مخالفة لظاهر الآية المباركة والروايات الكثيرة.

(١) وسائل الشيعة ٢٧/ ٣٩٤ .

(٢) انظر : مباني تكملة المنهاج ١/ ٩٠ .

بقي أمر:

وهو أنّ الاستقامة العملية التي قويّناها هل يشترط فيها أن تكون الاستقامة الفعلية التي منشأها التدين كما قال المحقق الهمداني أو لا يشترط؟ بل إنّ مجرّد الاستقامة العملية سواء كان منشؤها التدين أو لم يكن كاف في صدق العدالة؟

الظاهر أنّ المعيار نفس الاستقامة العملية ولا تحتاج إلى التقييد، إذ الواجب ينقسم الى قسمين: تعبّدي وتوصّلي، والمحرمات توصّلية كلها، أمّا الواجبات التعبّدية فالاستقامة العملية فيها غير ممكن إلاّ إذا أتى بها على وجه التعبد والتدين سواء كان الداعي هو الخوف أو الطمع أو وجدانه أهلاً للعبادة أو حباً لله تعالى، وأما الواجبات التوصلية والمحرّمات فمجرد الفعل والترك كاف في صدق الاستقامة ولا يلزم أن تكون ناشئة من التدين، بل لو أتى بالواجبات التوصّلية بدواع أُخرى وكذا إذا ترك المعاصي بدواع أُخرى فقد حصلت الموافقة مع الأمر والنهي، وبعبارة أُخرى: العدالة بمعنى الاستقامة في جادة الشرع لا تقتضي أن يكون كل فعل أو ترك ناشئاً من التدين وصادراً منه بعنوان التخضّع والتعبد، ولعله لم يكن مراده ذلك، لأنّ العدالة ليست من المفاهيم الشرعية.

هذا تمام الكلام في بحث العدالة وإن كانت أبحاثها كثيرة، إلاّ أنّا اكتفينا بذكر أُصول المسالك فيها.

الشرط الثالث: من شرائط حجّية رأي الفقيه هو الإيمان، فلو كان الفقيه مشركاً أو كافراً أو غير مؤمن لا يكون رأيه حجة، وكذا من عُدّ من الشيعة إلاّ أنه لا يوافقنا في عدد من الأئمّة كالإسماعيلية والواقفية والفطحية وأشباههم، بل لابدّ وأن يكون اثني عشرياً.

وقبل البحث في هذا الشرط لابدّ وأن نرى ماهو مقتضى ـ القاعـدة بالنسـبة الى هذا الشـرط، فنقول: لا ريب بأنّ مقتضى الأصل عند الشك في الحجية وعدم الحجية، هو عدم الحجية لدوران الأمر بين التعيين والتخيير في الحجية وغيره، والذي كان يدلّ على حجية قول الفقيه عمدته دليلان، ولابدّ من ملاحظتهما حتى يُرى بأنّهما عامّـان أو خاصّان:

الدليل الأوّل: الروايات الدالة على إرجـاع الأئمـة (علـيهم السـلام) إلى رواة الأحاديث والعلماء، والروايات المطلقات على فرض عدم المناقشة فيهـا كقولـه (عليـه السلام): (من كان من الفقهاء...) ومن الواضح أنّ الروايات لا تشمل حجيّـة قـول الكافر والمخالف، وقاصرة عن شمول المخالف مطلقاً.

الدليل الثاني: السيرة المستمرة من العقلاء على الرجوع إلى أهـل الخـبرة، فـربما يقال بأنّ السيرة تشمل حتى إذا ما كان أهل الخبرة غير أهل دينه سـواء كـان الرجـوع إليه لأمر دنيوي أو ديني. وقد ذكر السيد الخـوئي دفعـاً لـذلك بـأنّ المرجعيـة زعامـة ونحن نعلم من مذاق الشـرع بان الشارع لايرضى أن يكـون متصـدي هـذه الزعامـة مخالفاً من مخالفينا(١)، وقد أشرنا سابقاً إلى أن مرجعية التقليد ليست زعامة.

ويمكن الجواب عن هذا القول بوجهين:

الوجه الأوّل: ماذكرنا سابقاً من أنّ السيرة العقلائية ليست عـلى نحـو القضـية الحقيقية بل على نحو القضية الخارجية، بمعنى أنّ الكبرى الكلية ليست مجرد الرجـوع إلى كلّ من يثق به ممن هو من أهل الخبرة حتى يمكن تطبيقها في كل مـورد، بـل لابـدّ وأن يرى بأنّ العقلاء حينما يراجعون إلى أهل الخبرة مطلقاً، هل مراجعتهم عـلى نحـو

(١) التنقيح للسيد الخوئي ١/ ٢٢٣ .

واحد أو على أنحاء مختلفة؟ فإنّه فرقٌ بين عالم الأبدان مثلاً وعالم الأديان، فالرجوع إلى الأطباء على نحو واحد، أي أنّهم لا يشترطون في الرجوع إلى الطبيب أزيد من اختصاصه والثقة به في مقام إبداء رأيه، وأمّا عالم الأديان فيشترطون في الرجوع إليه مضافاً إلى تخصّصه والثقة به أن يكون من أهل دينهم، والذي جرى عليه سيرة جميع أهل الأديان ـ ومنهم المسلمون بجميع فرقهم ـ الرجوع إلى العالم الديني الذي يعتقد بمبادئهم ومذهبهم، وأمّا من لم يعتقد بصحّة مبانيهم ومبادئهم فلا يرون قوله حجة فيما يبرزه من الأحكام فإنّه لا يُستفتى من المخالف ما يشكل عليهم من المسائل والأحكام، ولعلّ منشأ ذلك عدم حصول الوثوق والاطمئنان بما يبرزه المخالف ولو من باب احتمال أنّ عدم اعتقاده بهذا المذهب مؤثّر فيما يستنبطه وفيما يبرزه ولو عن غير شعور، وهذا ما يلاحظ كثيراً فإنّ أرباب المذاهب حينما ينقلون عقائد مذاهب غيرهم ينقلونها غالباً بنحو آخر غير ما هي عليها، فأرباب المذاهب بما أنّهم لا يثقون إلاّ بمن يعتقدون أنّه يعتقد بدينهم فلذا جرت السيرة على مراجعة كلّ أهل ملة إلى علمائهم فقط، ولا يُقاس العالم الديني بغيره من أهل الخبرة، فإنّه يشكّ في الأحكام المأخوذة من العالم الديني إذا رجع وعدل عن مذهبه فكيف إذا لم يكن من الأوّل معتقداً بدينهم.

فظهر أنّ السيرة قاصرة عن شمول حجية قول المخالف.

الوجه الثاني: أو التقريب الثاني ما ذكره المحقق من أنّه يُعتبر في المفتي أن يكون عارفاً ومعتقداً بجميع ما يتوقف عليه فتواه وأن لا تكون فتواه قولاً بغير علم، إذ إنّه إن لم يكن عارفاً بتمام ما يتوقف عليه فتواه فحينما يفتي بالحرمة أو الوجوب لابدّ وأن يكون عالماً بحجية الظواهر وحجية ظواهر كلمات الائمة (عليه السلام) ويعتقد بإمامتهم ويعتقد بنبوة النبي (صلى الله عليه وآله) ويعتقد بالوحدانية، ففي كل مرحلة

من هذه المراحل إذا كانت المعرفة غير موجودة فبما أنّ النتيجة تابعة لأخسّ المقدّمات، فطبعاً يكون قوله قولاً بغير علم، ولا يكون القول بغير علم مُتَّبعاً، وهذا وإن لم يذكره المحقق بهذا الداعي، إلاّ أنّه يمكن الجواب به عن السيرة فقد قال المحقّق: (المسألة الثالثة: الذي يسوغ له الفتوى هو العدل العالم بطرق العقائد الدينية الأُصولية، وبطرق الأحكام الشرعية ـ إلى أن قال ـ وبالجملة يجب أن يعرف جميع ما يتوقف عليه كل واقعة يُفتي فيها بحيث إذا سُئل عن لمّيّة ذلك الحكم أتى به وبجميع اُصوله التي يبتني عليها، وإنما وجب ذلك لأنّ الفتوى مشروطة بالعلم بالحكم، وما لم يكن عارفاً بتلك الأمور لا يكون عالماً به، لأنّ الشك في إحدى مقدّمات الدليل أو في مقدمات مقدماته شكّ في الحكم ولا تجوز الفتوى مع الشك في الحكم)[1]، وبتعبير أوضح: من لايعتقد بإحدى المقدمات أو مقدمات المقدمات كمن لا يعتقد بإمامة الائمة (عليه السلام) فإما أن يفتي على طبق الأقيسة والاستحسانات فهذا ممّا لايجوز الرجوع إليه، وإمّا أن يفتي على طبق اُصول من غير اعتقاد بصحة هذه الأُصول، فإن افتى على نحو الجزم يكون قولاً بغير علم، وإن أفتى على نحو التعليق بأن يقول مثلاً هذا حرام على مسلك الإمامية إن كان مسلكهم حقاً، فالسيرة على الرجوع إلى أهل الخبرة قاصرة عن شمول مثل هذا الإفتاء، وهذا لا يختص بالعالم الديني، بل إذا لم يكن الطبيب أو المهندس أو غيرهما معتقداً بشيء من المقدمات وأبرز نظريّته على نحو التعليق لم تقم سيرة على الرجوع إلى مثل هذا الطبيب أو المهندس الذي لا يعتقد ببعض المقدمات أو مقدمات المقدمات وأبرزَ نظريته على نحو التعليق، فإنّه إذا فرضُ اختلاف المسالك في الطب كما إذا كان الطبّ غربياً وشرقياً والمريض راجع الطبيب الشرقي وطلب منه أن

---

(١) معارج الأُصول ٢٠٠ ـ ٢٠١ .

يعالجه بالطب الغربي وقال الطبيب إذا كان مسلكهم في الطب صحيحاً وليس بصحيح فعلاجه كذا، فلا جري على اتّباع مثل هذا القول، فالسيرة قاصرة الشمول لمثل ذلك، مضافاً إلى أنّه ظهر مما تقدم اشتراط العدالة في المفتي والعدالة الشرعية يعتبر فيها الاستقامة في العقائد فلا يكون الكافر عادلاً، وكذا غيره من المخالفين.

ويؤيّد ما ذكرنا الرواياتُ الواردة، وهذه الروايات بما أنّها أو بعضها ضعيفة السند فلذا نحن نذكرها بعنوان المؤيّدات.

منها: ما في غيبة الشيخ الطوسي، عن أبي محمد المحمدي ـ وهو ممّن يمكن الاعتماد عليه إذ النجاشي ذكر في ترجمته حسن بن أحمد بن قاسم المحمّدي سيّد في هذه الطائفة ونقل بأنّ بعض أصحابنا كانوا يغمزون في بعض رواياته ـ عن أبي الحسين بن تمام ـ وقد ذكر في المعجم بأنّه مجهول إلاّ أنّه مذكور في التراجم لا بهذا العنوان بل بعنوان محمد بن فضل وهو من الأكابر، وقد ذكر في المعجم نقلاً عن النجاشي أنّه كان ثقة عيناً، وله كتاب الفرج وهو من مصادر كتاب الغيبة للشيخ ـ عن عبدالله الكوفي خادم الشيخ حسين بن روح ـ وهذا بعنوانه لم يُوثّق ـ قال،:سأل الشيخ ـ يعني أبا القاسم (رضي الله عنه) ـ عن كتب ابن أبي العزاقر بعد ما ذُمّ وخرجت فيه اللعنة، فقيل له: فيكف نعمل بكتبه وبيوتنا منه ملاء؟ فقال أقول فيها ما قاله أبو محمد الحسن بن علي صلوات الله عليهما، وقد سئل عن كتب بني فضال، فقالوا: كيف نعمل بكتبهم وبيوتنا منها ملاء؟ فقال (عليه السلام): خذوا بما رووا وذروا ما رأوا)[1] فعلى فرض حجية هذه الرواية يُعرف بأنّ الإيمان شرط حتى بقاءً.

---

(١) انظر : معجم رجال الحديث ١٨/ ٥١ .

ومنها: رواية علي بن سويد قال: كتبَ إليّ أبو الحسن (عليه السلام) وهو في السجن: (وأمّا ما ذكرت يا عليّ ممّن تأخذ معالم دينك، لا تأخذنّ معالم دينك عن غير شيعتنا فإنّك إن تعدّيتهم أخذت دينك عن الخائنين ...)[1].

وقد نوقش في هذه الرواية من جهة محمد بن إسماعيل الرازي وعلي بن حبيب المدائني إذ لم يُوثّقا، كما نوقش فيها من جهة الدلالة، لأنّ الرواية تدلّ على اعتبار الوثاقة، وذلك لقوله (عليه السلام): (أخذت دينك من الخائنين)، والظاهر أنّ قوله (عليه السلام) هذا يشير إلى أنّ المغايرة في الدين أمارة على الخيانة وعدم الوثوق كما عليه الارتكاز.

ومنها: رواية أحمد بن حاتم بن ماهويه قال كتبت إليه ـ يعني أبا الحسن الثالث (عليه السلام) ـ أسأله عمّن آخذ معالم ديني؟ وكتب أخوه أيضاً بذلك؟ فكتب إليهما: (فهمتُ ما ذكرتما فاصمدا في دينكما على كل مسنّ في حبّنا وكل كثير القدم في أمرنا فإنّهما كافوكما إن شاء الله)[2].

ويُناقش في هذ الرواية من جهة السند، وهذا صحيح، كما يُناقش فيها من جهة الدلالة، إذ من المسلّم عدم اعتبار كون المفتي مسنّاً في حبّهم وكثير القدم في أمرهم.

ومنها: احمد بن إدريس، عن محمّد بن حسان، عن إدريس بن الحسن، عن أبي إسحاق الكندي، عن بشير الدهان، قال: قال ابو عبدالله (عليه السلام): لا خير فيمن لا يتفقّه من أصحابنا، يا بشير إنّ الرجل منهم إذا لم يستغن بفقهه احتاج اليهم ـ يعني

(١) الكافي ١/ ٣٣ .

(٢) مستمسك العروة ١/ ٤٥ ـ ٤٦ .

العامة ـ فإذا احتاج إليهم أدخَلوه في باب ضلالتهم وهو لا يعلم)[١] وهذه الرواية أيضاً مشيرة إلى ما في مرتكز جميع أهل الاديان.

وهذه الروايات لو كانت قاصرة من حيث السند فليست بقاصرة من حيث الدلالة؛ إذ لحن هذه الروايات لحن محدودية السيرة، مع أنّا لا نحتاج في اعتبار الإيمان إلى الروايات وذلك لما تقدم من قصور السيرة، هذا تمام الكلام في الشرط الثالث.

الشرط الرابع: من شرائط الفقيه طهارة المولد، بمعنى أنّه يُعتبر عدم كون المفتي ولد الزنا، ونحن نتعرض في المقام إلى ما ذكره السيد الحكيم وما ذكره السيد الخوئي، فقد قال السيد الحكيم في المستمسك: (هي داخلة في الايمان بناءً على كفر المتولد من الزنا ـ اذ بعض علمائنا كالصدوق والسيد المرتضى وابن إدريس ذهبوا إلى كفر ولد الزنا وإن أظهر الإسلام ـ وأمّا بناءً على خلافه ـ كما هو المختار ـ فلا دليل على اعتبارها غير الأصل المحكوم ببناء العقلاء. نعم عن الروضة دعوى الإجماع. وعليه فهو المعتمد)[٢].

وذكر السيد الخوئي بأنّ الإجماع لا قيمة له ودوران الأمر بين التعيين والتخيير لايفيد: (لأنّ المتولد من الزنا كغيره مشمول للأدلة اللفظية، ومقتضى إطلاقها عدم الفرق بينهما كما لا يخفى. وكذلك الحال بالنسبة إلى السيرة العقلائية، لعدم اشتراطهم طهارة المولد... بل لأنّ كون المجتهد متولداً من الزنا منقصة، وقد تقدّم أنّ الشارع لا يرضى بزعامة من له منقصة بوجه، كيف ولم يرض بإمامة مثله للجماعة فما ظنّك بتصدّيه للزعامة الكبرى للمسلمين، لأنّ منصب الفتوى من أعظم المناصب الإلهية) [٣].

(١) الكافي ١/ ٣٣ .

(٢) مستمسك العروة ١/ ٤٥ ـ ٤٦.

(٣) التنقيح للسيد الخوئي ١/ ٢٣٥ .

ويمكن الجواب عنه بأنّه قد تقدّم أنّ منصب الفتوى ليس بمنصب ولا زعامة، إذ من الممكن أن يكون الشخص مُفت ولم تكن له الزعامة بأنحائها، كيف وقد أنكر السيد الخوئي الزعامة بمعنى الإمامة في بعض كلماته.

ومقدَّمةً لمعرفة أنّ كون شخص ابن الزنا فإنّ هذا يُعدّ منقصة، لابدّ وأن نرى كيف هي رؤية الشارع لولد الزنا من زاوية الروايات، مع قطع النظر عن إمكان الاستدلال بها وعدمه.

فنقول: إنّ الروايات التي تدل على منقصة ولد الزنا على أنواع نشير إليها ـ مقدمة للاستدلال ـ:

النوع الأوّل: ما يدلّ أو استُدل به على نجاسته وقد ذهب الصدوق والسيد المرتضى وابن إدريس إلى نجاسته[1] وقد ذكر السيد في العروة بأنّ الأقوى طهارة ولد الزنا[2]، والأمر كما ذكره السيد الطباطبائي لأنّ الروايات الدالة على نجاسته، بعضها ضعيف السند، وبعضها ضعيف الدلالة وبعضها ضعيف السند والدلالة.

النوع الثاني: ما يدلّ على عدم جواز الاهتمام به كما في الوسائل [3]، وهذا ما قال به جميع الفقهاء.

النوع الثالث: ما يدل على عدم كون ديته دية المسلم، وفي بعضها أنّ ديته دية الذمي (ثمانمائة درهم)، وهذا ما قال به جماعة كالصدوق والسيد المرتضى، وقد قوّى صاحب مفتاح الكرامة هذا القول واختاره السيد الخوئي في مباني التكملة[4]، إلاّ أنّ

(١) مستمسك العروة ١/ ٣٨٥ .

(٢) العروة الوثقى ١/ ٦٨ .

(٣) وسائل الشيعة ٨/ ٣٢١ .

(٤) مباني تكملة المنهاج ٢/ ٢٠٧ .

هذه الروايات من وجهة نظرنا ضعيفة وإنّما ذهب السيد الخوئي إلى ذلك؛ لأنّ عبد الرحمن بن حماد الذي وقع في سند رواية إبراهيم بن عبد الحميد من رجال كامل الزيارات، فلذا حكم باعتبارها، وهي تدل على أنّ ديته أقلّ من دية المسلم، والمشهور بين الفقهاء أنّ ديته كدية المسلم[1].

النوع الرابع: ما يدلّ على أنّ لبن اليهودية والمجوسية أحبّ من لبن ولد الزنا كمعتبرة محمد بن مسلم عن أبي جعفر (عليه السلام)، قال: (لبن اليهودية والنصرانية والمجوسية أحبّ إليّ من ولد الزنا)[2].

النوع الخامس: ما يدلّ على أنّ ولد الزنا يدخل النار أو لا يدخل الجنة كما في البحار[3].

النوع السادس: ما يدلّ على أنّه لا خير في ولد الزنا كما في البحار نقلاً عن المحاسن وثواب الأعمال، والرواية صحيحة بنقل المحاسن، عن ابن فضال عن ابن بكير، عن زرارة، قال: سمعت أبا جعفر (عليه السلام) يقول: (لا خير في ولد الزنا ولا في بشره ولا في شعره ولا في لحمه ...)[4].

النوع السابع: ما يدلّ على أنّ ولد الزنا لا يطيب أبداً كما في البحار، عن أبي عبد الله (عليه السلام) أنّ ولد الزنا لايطيب أبداً ولا يقبل الله منه عملاً[5].

---

(١) المصدر نفسه .

(٢) وسائل الشيعة ٢١/ ٤٦٢ .

(٣) بحار الأنوار ٥/ ٢٨٧ .

(٤) بحار الأنوار ٥/ ٢٨٥ .

(٥) المصدر نفسه ص٢٨٦ .

النوع الثامن: ما يدلّ على أنّ من علامات ولد الزنا بغض أهل البيت وأنّه لا يقتلهم إلاّ ولد الزنا، وبعض هذه الروايات مذكور في سفينة البحار(١).

إلى غير ذلك من الروايات الواردة في ولد الزنا. ومن ضمّ بعضَ هذه الروايات الى البعض يعرف نظر الشارع بالنسبة إلى ولد الزنا، وأنّه لا خير فيه وأنّه لا يطيب أبداً، ويمكن التمسّك بهذه الروايات لاشتراط طهارة المولد في المفتي، فإنّه لا خير فيه وفي فتواه ولا يطيب أبداً.

ويمكن التمسّك بمعتبرة عبيد بن زرارة، قال: سمعت أبا جعفر (عليه السلام) يقول: (لو أنّ أربعة شهدوا عندي بالزنا على رجل وفيهم ولد زنا لحددتهم جميعاً، لأنّه لا تجوز شهادته، ولا يؤمّ الناس)(٢) بتقريبين:

التقريب الأوّل: أنّ هذه الرواية مشتركة مع سائر الروايات التي تدل على عدم جواز شهادة ولد الزنا، والعرف يفهم من ذلك أنّه من جهة سوء سريرة ولد الزنا لا يعتمد على شهادته، ومن الواضح أنّ الشهادة فرع من فروع القضاء، والقضاء فرع من فروع الفتوى، ومن الواضح أيضاً أنّ منزلة ومرتبة الحاكم أعلى من مرتبة الشاهد، وانّما يحكم الحاكم على وفق الشهادة، فقد قال الإمام الصادق (عليه السلام): قال رسول الله (صلى الله عليه وآله): (إنّما أقضي بينكم بالبيّنات والأيمان)(٣) وقد يكون الحكم محتاجاً إلى شهادة الشهود وقد لا يكون كما في الشبهات الحكمية، فمن لا يعتمد على قوله في الحسّيات لعدم طيب نفسه وسوء سريرته فكيف يمكن الاعتماد على قوله في الأُمور المعنويّة والتي فيها حسّاسيّة.

---

(١) سفينة البحار، باب الزاي بعده النون (زنى).

(٢) وسائل الشيعة ٢٧/ ٣٧٦.

(٣) تهذيب الأحكام ٦/ ٢٢٩.

التقريب الثاني: التمسّك بقوله (عليه السلام) في هذه الرواية: (ولا يؤمّ الناس) فإنّ قوله (عليه السلام) هذا لا يختص بإمام الجماعة، بل يشمل كلّ من يُطلق عليه أنّه إمام، أي أنّه يُتَّبع في أعماله وأقواله، نعم لو كان قوله هذا ظاهراً في إمام الجماعة فلا يرتبط بالمقام، إلاّ أنّ الإمام في اللغة بمعنى المؤتمّ به، إنساناً كان أو غيره ومن يُقتدى بفعله أو قوله أو كتاباً أو غير ذلك، محقّاً كان أو مبطلاً، وجمعُه أئمّة، ومن أظهر مصاديق الإمامة هو المفتي الذي يُؤتمّ بقوله أو فعله، ومِن ذكرِ هذه الجملة مع عدم جواز شهادته يُعرف بأنّ المراد من الإمامة هنا أعمّ، وليس خصوص إمامة الجماعة كما في سائر الروايات الواردة في الجماعة، فإنّ كلّ جملة ينبغي أن تُلاحظ مع خصوصياتها من القرائن الحالية والمقالية والإطار الذي اُلقي فيها.

وما يدلّ على أنّه لا يؤمّ الجماعة وإن كان مطلقاً، إلاّ أنّه بقرينة سائر الاُمور المذكورة في تلك الروايات يُعرف بأنّ المراد خصوص إمامة الجماعة؛ لأنّه ذكر فيها الجذام والبرص والجنون وأشباه ذلك. ومِن الواضح عدم اشتراط هذه الشروط في المفتي، وأمّا في هذه المعتبرة فقد ذكر عدم جواز الإمامة مع عدم جواز الشهادة، ولا مانع من حمل هذه الجملة في هذه الرواية على المعنى العام بخلاف تلك الروايات، فإنّ في تلك الروايات قرائنَ تدلّ على الخصوص.

إن قلت بأنّ حذف المتعلق لا يدلّ على العموم في كل مورد، وبما أنّ أغلب الروايات التي ذُكرت فيها هذه الجملة فالمراد منها خصوص إمام الجماعة، فالحذف يُحمل على الفرد الشائع لا على المطلق.

قلنا بأنّ هذه الرواية لو كانت واردة في صلاة الجماعة لحملناها على الفرد الشائع، إلاّ أنّها واردة في باب السياسات والشهادات وليس لها كثرة الاستعمال في هذا الباب حتى تُحمل عليه، فإنّه لا يمكن حمل كلام الإمام أمير المؤمنين (عليه السلام) في

نهج البلاغة مثلاً على أنّ المراد من الإمام خصوص إمام الجماعة في قوله (عليه السلام): (ألا وإنّ لكلّ مأموم إماماً يقتدي به)[١]، فحذفُ المتعلّق في هذة الرواية يدلّ على العموم.

فظهر بأنّ ماذهب إليه القوم من اشتراط طهارة المولد ـ والمشهور ذهبوا إلى ذلك ـ من أجل هذه الروايات وغيرها، لأنّ الشكّ في الحجّية مساوق للقطع بعدم الحجية، مضافاً إلى أنه لا يرضى كلّ ذي دين بأنْ يسأل عن أحكام شرعه عمّن ليس له طهارة المولد، وليس وجه ذهابهم إلى اشتراط هذا الشرط هو الوجوه العقلية أو الإجماع.

الشرط الخامس من شرائط المفتي: الذكورية، وهذه المسألة من المسائل التي قلّما تعرّض لها القدماء حتى العامة، إلاّ أنّه يُستظهر من كلمات العامّة جواز تصدّي المرأة للفتوى كما في المغني نقلاً عن ابن جرير الطبري بأنّه: (لا تشترط الذكورية ـ أي: في القاضي ـ لأنّه يجوز أن تكون مفتية فيجوز أن تكون قاضية)[٢].

قال السيد الحكيم في المستمسك: (فهو أيضاً كسابقه عند العقلاء. وليس عليه دليل ظاهر غير دعوى انصراف الأدلّة إلى الرجل واختصاص بعضها به. لكن لو سلم فليس يصلح رادعاً عن بناء العقلاء. وكأنّه لذلك أفتى بعض المحقّقين بجواز تقليد الأُنثى)[٣]، ولعل ما اعتمد عليه السيد الخوئي من قوله: (لأنّا قد استفدنا من مذاق الشارع أنّ الوظيفة المرغوبة من النساء إنما هي التحجّب والتستر، وتصدّي الأُمور البيتية، دون التدخّل فيما ينافي تلك الأمور. ومن الظاهر أنّ التصدي للإفتاء ـ بحسب

---

(١) نهج البلاغة ٣/ ٧٠ .

(٢) المغني لابن قدامة ١١/ ٣٨٠ .

(٣) مستمسك العروة ١/ ٤٣ .

العادة ـ جعلٌ للنفس في معرض الرجوع والسؤال لأنّها مقتضى الرئاسة للمسلمين، ولا يرضى الشارع بجعل المرأة نفسها معرضاً لذلك أبداً، كيف ولم يرض بإمامتها للرجال في صلاة الجماعة، فما ظنك بكونها قائمة بأُمورهم ومديرة لشؤون المجتمع ومتصدّية للزعامة الكبرى للمسلمين، فبهذا المرتكز القطعي في أذهان المتشرعة يُقيّد الإطلاق ويُردع عن السيرة العقلائية الجارية على رجوع الجاهل إلى العالم مطلقاً، رجلاً كان أو امرأةً)[1].

ونحن نقول إنّ كلامهما مبتن على أن تكون مقتضى القاعدة حجّية قول المرأة، والحال أنّ مقتضى الأصل العملي الابتدائي هو أصالة عدم الحجية كما ذكرنا في البحث السابق، وعمدة ما يكون في قبال هذا الأصل هي الإطلاقات وبناء العقلاء، أمّا الاطلاقات فقد تقدّم بأنّه لا إطلاق يدلّ على جواز تقليد الفقيه بحيث يكون شاملاً للذكر والانثى، إلاّ إذا تُوهّم ذلك من مقبولة عمر بن حنظلة حيث استعمل فيها (فمن) إلاّ أنّ هذا التوهّم في غير محله، لأنّ صدر المقبولة مرتبط بالقضاء لا بالفُتيا، مضافاً إلى أنّ السيد الخوئي يناقش في سندها.

وأمّا الآيات التي استُدل بها فهي مخدوشة من وجهة نظرنا من حيث الاستدلال بها، وأمّا الروايات الخاصة فالإرجاع الذي فيها كلّه إلى الرجال كمحمد بن مسلم، والفضل بن شاذان، ويونس بن عبدالرحمان، وأمّا بناء العقلاء فقد ذكرنا سابقاً أنّ بناء العقلاء على سبيل القضايا الخارجية، أي أنّه لابدّ وأن يكون بمرأى ومنظر من الشارع المقدّس حتى يكون عدم ردعه دليلاً على إمضائه، وفي حدود ما نعلم من التاريخ الاسلامي فإنّه لم يكن بناء المسلمين على نحو العموم على الاستفتاء

---

(١) كتاب الاجتهاد والتقليد للسيد الخوئي ١/ ٢٢٦ .

من النساء وتقليدهن، وذكرنا بأنّه يمكن ـ كما هو كذلك ـ أن يكـون للأُمـور الدينيـة خصوصية، نعم قد يُنسب إلى عائشة بأنّها كانت متصدّية للفتوى فلا سـيرة في المقـام، ولو لم يكن مانع من تصدّي النساء للفتوى وكانت تشترك مع الرجال في هـذه الحيثيـة من وجهة نظر المسلمين كما يُدّعى أنّها تساوي الرجال من وجهة نظر العقلاء حتـى في المسائل القانونية، لتصدت نساء للفتيا من باب أنّ الاحتياج يُولّد ما يُحتاج، ومن بـاب عدم احتياج النساء إلى الرجوع للرجال، ومن باب التعالي الـذي كـان موجـوداً عنـد النساء من صدر الإسلام، فإنّ التاريخ يحدّثنا بـأنّ بعـض الخلفـاء كـان خليفـة إلاّ أنّ الأُمور كانت بيد النساء والخدم، والغرض أنّه لو كـان جـائزاً لتصـدّت المـرأة للفتيـا، فهناك دواع لقيامهن هذا المقام ولو لبعض الطبقات، والحـال أنّـه لم يثبـت في التـاريخ ذلك، نعم قد تكون نقلة الأحاديث من النساء كما في رواية العامّة والخاصة.

وكيفما كان قصور السيرة وإنكار الاطلاقات كاف في عدم حجية قول المرأة، إذ الأصل عدم الحجية عند الشك في الحجية.

وأمّا ما ذكره السيد الخوئي من: (أنّا قد استفدنا من مذاق الشارع ...) وإن كان صحيحاً في الجملة إلاّ أنّه لا ينافي التفقه والتعلم، وكون قولهن حجّة، وأمّا عدم جواز إمامة المرأة للرجال في الصلاة فمما دلّت الرواية عليه، وأين هذا من عدم حجّية قولها، ولم يكن الفتوى منصباً من المناصب في تلك الأوقات، مضافاً إلى أنّه لا يلزم من جعل نفسها معرضاً للفتوى مراجعة الرجال مباشرة إليها حتى يقال بأنّه يُنـافي التسـتر، بـل يمكن الاستفتاء منها بالمكاتبة أو بالواسطة، ولعلّ منشأ عدم استقرار السيرة على عدم تصدّي النساء للفتيا أُمور أُخرى، مثل أنّ شهادة النساء في كثير من الأُمور غير مقبولة لا منضمةً ولا منفردةً، وفي بعض الأُمور تقوم امرأتـان مقـام رجـل، نعـم في الأُمـور المختصة بالنساء والتي يقبح استطلاع الرجال عليها عادة كالرضـاع والـولادة تثبـت

بشهادة أربع نساء، فالنساء يقلّ الاعتماد على شهادتهن، فمثل اللواط والسحق لا يثبت إلاّ بشهادة أربعة رجال، وفي الزنا قيل بثبوته بشهادة رجلين وأربعة نساء إلاّ أنّه لا يثبت بها الرجم بل يثبت الجلد مع أنّ الشهادة في مورد الزنا المحصنة، وأمّا سائر الجنايات الموجبة للحدّ كالسرقة وشرب الخمر فإنّها لا تثبت إلاّ بشهادة رجلين ولا تثبت بشهادة النساء لا منضمات ولا منفردات، وهكذا الطلاق والخلع والوصية ورؤية الهلال والوكالة، وأمّا الديون والنكاح والدية فتثبت بشهادة رجل وامرأتين، والغرض أنّ شهادتهن ما بين أن لا تثبت أبداً أو أنّها تثبت منضمّات أو أنّها تثبت بهن فقط، مع أنّ الشهادة من الأُمور الحسية.

وقد عُلّل عدم جواز شهادتهن أو قيام امرأتين مقام رجل واحد بنقصان عقولهن كما في نهج البلاغة: (وأمّا نقصان عقولهن فشهادة امرأتين كشهادة الرجل الواحد)[1] وليس المراد من ذلك قلّة عقلهن، بل المراد من العقل العقال، والمراد قلة ما يعقلن وذلك لكثرة العواطف فيهن، وكثرة العواطف مانعة من ضبط أنفسهن، إلى غير ذلك من الروايات.

وهذه الروايات مؤيّدة بالروايات الناهية عن استشارة النساء، فحيث إنّ أغلب النساء تابعات للعواطف فإنّه قد نُهي في الروايات عن استشارتهن، أو عدم جواز شهادتهن، أو جواز شهادتهن منضمة إلى الرجال مع قيام امرأتين مقام رجل واحد، فمن كان حاله هكذا في الشهادة ـ التي هي من الأُمور الحسية ـ كيف يكون حاله بالنسبة إلى ما هو أهمّ وهو القضاء، فيُستكشف بطريق أولى أنّ توليتها للقضاء غير جائز، إذ القاضي بها أنّه استنبط الحكم يكون قاضياً، أو يُستكشف من ذلك بأنّ النساء

---

(١) نهج البلاغة ١/ ١٢٩ .

ليسنَ بدرجة يتمكّنّ من السيطرة على عواطفهن في مشكلات الأُمور، إذ من الواضح أنّ الفقه غير منحصر بالعبادات، بل يشـمل الأُمـور العباديـة والسياسـية، وفي جميـع الأمور قد يكون الحكم للنساء وقد يكون عليهن وقد يكون لأرحامها وقد يكون على أرحامها، فمن لم يكن له السيطرة على نفسه في مقام الشهادة كيف يكون لـه السـيطرة على نفسه في مقام الاستنباط، مع أنّه لابد من رعاية الاحتيـاط في مقـام الإفتـاء، فـإنّ العواطف توثّر في مرحلة اللاشعور في الاستنباط، والغرض أنّه من الممكن أن تكـون هذه الأُمور سبباً ومنشأً لعدم استقرار السيرة على جواز فتوى النساء، وقد ورد عـنهم (عليه السلام) كما في نهج البلاغة وغيره: (وإياك ومشاورة النساء فإن رأيهـن إلى أفـن وعزمهن إلى وهن)[1] ومن المعلوم أنّ كثيراً من الفتاوى تحتـاج إلى قـوة الإرادة ومزيـد العزم، ففي صحيحة عبدالله بن سنان: ذكرَ رسول الله (صـلى الله عليـه وآلـه) النسـاء فقال: (اعصوهن في المعروف قبل أن يأمرنكم بـالمنكر، وتعـوّذوا بـالله مـن شرارهـن وكونوا من خيارهنّ على حذر)[2] ولأمير المـؤمنين (عليـه السـلام) كـلام شـبيه بهـذه الرواية في نهـج البلاغـه[3]، ومـراده (صـلى الله عليـه وآلـه) مـن قولـه (اعصـوهنّ في المعروف) ليس ترك المعروف الذي تأمر به المرأة، بل المـراد تـرك حالـة الانفعـال مـن قولهن، أي: إذا قالت المرأة شيئاً، لا تعمل ولا تنفعل من قولها، فإنّه لو انفعـل الرجـل من قولها فقد أوجدت طريقاً إلى قلب الرجـل، وربـما تـأمر الرجـل بـالمنكر، ومـورد الاستشهاد قوله (صلى الله عليه وآله) (وكونوا من خيارهن على حذر) أي أنّه لا يُؤتمن بهن عادة، وهذا يتنافى مع تصديقهن من دون حجة في مقام الإفتاء.

---

(١) نهج البلاغة ٣/ ٥٦ .

(٢) وسائل الشيعة ٢٠/ ١٧٩ .

(٣) نهج البلاغة ١/ ١٢٩ .

فتحصّل مما ذكرنا عدم وجود سيرة على تقليد النساء، ولعلّ منشأ عدم استقرار السيرة ما ذكرنا من الروايات الواردة في النساء.

هذا تمام الكلام في شرائط المفتي.

الشرط السادس: البلوغ

وأما البلوغ فهو أيضاً من قبيل البحث السابق، وقد دلّت الأدلة على عدم جواز شهادة الصبيان.

الفصل الثالث:

في الاحتياط

الفصل الثالث: في الاحتياط

الاحتياط حسن في الجملة، وهو ممّا لاريب ولا إشكال فيه، والاحتياط يعمل في مقامات ثلاثة:

المقام الأوّل: إذا كان السبب الذي يراد إتيانه مكرّراً هو أمر تكويني ولا يحتاج إلى القصد، وهذا مثل الغسل بالماء لإزالة الخبث، فلو كان هناك مائعان ونعلم بأنّ أحدهما ماء والآخر مضاف ويتمكن المكلف من تشخيص الماء بسبب من الأسباب فلاريب في جواز الغسل بهما في هذه الصورة، ويحصل القطع بطهارة ما غُسل بهما، ولم يستشكل أحد في جواز الاحتياط في هذا المقام.

المقام الثاني: ما إذا كان السبب من الأُمور الإنشائية في المعاملات من العقود والايقاعات، كما إذا شك في أنّ الصيغة المعتبرة في الطلاق هذه الصيغة أو تلك الصيغة، والظاهر أنّه لا مانع من الاحتياط في هذا المقام، وذكر في مصباح الأُصول في مبحث القطع نسبة إلى الشيخ بأنّه استشكل في الاحتياط في الأُمور الإنشائية وذلكل لعدم الجزم في الإنشاء، ونحن ذكرنا هناك بأنّ النسبة غير صحيحة، فإنّ الشيخ في الرسائل والمكاسب ينقل هذا الإشكال ويردّه، فإنّه لا يعتبر الجزم في مرحلة الإنشاء بهذا المعنى.

المقام الثالث: الاحتياط في السبب الذي يُؤتى به لفراغ الذمة، وهذا قد يكون توصّلياً وقد يكون تعبّدياً، فإن كان من التوصّليات فلا مانع من الاحتياط فيه بالتكرار، إنّما الكلام في العباديات فإنّه استشكل بعض في الاحتياط في العباديات، إما مطلقاً أو خصوص ما إذا كان موجبا للتكرار، بوجوه:

الوجه الأوّل: ادّعاء الإجماع، وقد قال الشيخ في الرسائل: (ظاهر كلام السيد الرضي (رحمه الله) في مسألة الجاهل بوجوب القصر وظاهر تقرير أخيه المرتضى ـ له: ثبوت الإجماع على بطلان صلاة من لا يعلم أحكامها)[1] ونقلَ عن الحلّي في مسألة الصلاة في الثوبين مع العلم بنجاسة أحدهما عدم جواز التكرار للاحتياط حتى مع عدم التمكن من العلم التفصيلي[2]، إلاّ أنّ الإجماع المحصّل لا يتحقق بفتوى السيّدين والحلّي، مع أنّ الإجماع مدركي إذ السيّديْن من المتكلّمين، والمتكلمون يقولون باعتبار قصد الوجه، ويقولون بأنّ العمل حينما يُؤتى به مكرّراً يزول قصد الوجه، فمِن هذه الجهة ذهبا إلى هذا القول.

الوجه الثاني: ما ذكره المحقّق النائيني، وهو بتقريب منّا أن الإطاعة ذاتُ مرتبتين:

المرتبة الأُولى: أن يُؤتى بالعمل بداعويّة الأمر، بمعنى أنّ العبد يتحرك بتحريك المولى وينبعث ببعث المولى، وهذا لا يمكن إلاّ أن يكون الأمر المولوي واضحاً عند المكلف بالتفصيل، فإنّ في صورة العلم التفصيلي يكون الأمر المولوي لائقاً للباعثية

(١) فرائد الأصول ١/ ٧٢ .

(٢) المصدر نفسه .

والزاجرية، ويتحرك وينبعث الملكف من نفس الأمر، إذ القطع طريقٌ ومرآة للواقع وليس في قبال الواقع حتى يقال بأنّه انبعث من القطع بالواقع.

المرتبة الثانية: أن يكون انبعاث الملكف من احتمال الأمر لا من الأمر المولوي، ففي هذه المرتبة فإنّ التحرك والانبعاث لا يكون من أمر المولى، بل من أمر آخر وهو الاحتمال، وهما في مرتبتين بمعنى أنّ العقل يحكم بأنّ المرتبة الثانية مرتبة أدنى من العبودية وإنّما يطرأ عليها الحسن في صورة عدم التمكّن من المرتبة الأُولى، فلو لم يتمكّن من المرتبة الأُولى بسبب فقدان العلم الوجداني أو التعبدي اللذين يحصلان بالاجتهاد والتقليد فإنّه يجوز له الإطاعة من المرتبة الثانية وتكون الإطاعة في المرتبة الثانية حسنةً بالنسبة إليه، ومع الشك في طوليتهما يدخل البحث في دوران الأمر بين التعيين والتخيير، وفي دوران الأمر بين التعيين والتخيير، مثل العام والخاص فالأصل هو الإشتغال، وعلى هذا يمكن تفريع حكم الاحتياط في العبادات، والاحتياط في العبادات على أقسام ثلاثة:

القسم الأوّل: ما إذا دار الأمر في مرحلة جعل الحكم بين الوجوب والاستحباب كما إذا لم يدر المكلف بأن العمل واجب أو مستحب، والمفروض أنّه لا يريد الاجتهاد والتقليد، ولا مانع من الاحتياط في هذا القسم ـ على ضوء هذا الوجه ـ إذ الأمر مقطوع به وإن كان الترديد في نوع الأمر، والانبعاث انبعاث من بعث المولى وليس انبعاثاً من الإحتمال أو المظنة.

القسم الثاني: ما إذا دار أمره بين الوجوب وغير الاستحباب وغير الحرمة، كما إذا دار الأمر بين وجوب هذا العمل مثلاً أو إباحته أو كراهته، ففي هذه الصورة فإنّ المرتبة الأُولى من الإطاعة لاتتحقق، إذ الانبعاث انبعاث من احتمال الأمر، والانبعاث من احتمال الأمر إنّما يكون حسناً فيما إذا لم يتمكّن من الإطاعة في المرتبة الأُولى.

القسم الثالث: ما إذا كان الأمر واضحاً بأنّه أمر وجوبي أو استحبابي، إلاّ أنّ متعلّقه إمّا في وعاء التشريع أو في وعاء الخارج مردّد بين أُمور، كما إذا علم إجمالاً إما بوجوب القصر أو الإتمام أو الظهر أو الجمعة، أو كان مردّداً في وعاء الخارج، كما إذا علم بوجوب الصلاة إلى القبلة إلاّ أنّه لا يعلم بالقبلة مع فرض أنّه يتمكّن من الاجتهاد أو التقليد في كلتا الصورتين، فمع تمكّنه يأتي بصلاة الظهر والجمعة أو مع تمكّنه من تشخيص القبلة يأتي بها إلى أربع جهات، وفي هذا القسم أيضاً يكون الاحتياط عن انبعاث المكلف من احتمال الأمر لا من التكليف الواقعي، وذلك لأنّه حينما يأتي بصلاة الجمعة إذا سُئل بأنّه لماذا تأتي بها؟ يجيب بأنه من المحتمل أن تكون هي واجبة، وهكذا بالنسبة إلى صلاة الظهر وبالنسبة إلى الصلاة إلى كل جهة، فلا يصح الاحتياط في هذا القسم لمن يتمكّن من الاجتهاد أو التقليد فضلاً عن العلم، بخلاف القسم الأول.

ويمكن المناقشة في هذا الوجه بأمور:

الأمر الأوّل: أنّ أساس هذا التفكّر لعلّه مبتن على ما ذكره صاحب الجواهر ووافقه بعضٌ من أنّه لا تتحقق التعبدية في التعبديات إلاّ بالانبعاث من الأمر، وأما سائر الدواعي القريبة مثل الإتيان بالعمل بداعي أنّه محبوب للمولى، أو بداعي أن يصير محبوباً للمولى، أو بداعي الفرار من العقوبة، أو بداعي الوصول إلى مثوبة المولى وأشباه ذلك فإنّها تكون في طول قصد الأمر لا في عرضه، والحال أنّ المختار هو أنّ العبادة ما لا تتحقق إلاّ بالتعبد والتعبّد عبارة عن التخضّع والتذلل، فكلّ عمل كان فيه التخضّع والتذلل يكفي في عباديّته، فإذا أتى بالعمل بما أنّ المولى أمر به يكون تخضّعاً وإن أتى به بداعي أنّ المولى يعاقبه أو يثيبه، أو يكون محبوباً عند المولى، أو تحصيلاً لرضا المولى، فأيضاً هذا تخضّع وتذلّل للمولى، بل إذا لم يكن الشيء مأموراً به

إلاّ أنّ المكلّف يأتي به بداعي التوصل إلى المأمور به فإنّه يكون عبادة وتخضّعاً وتذلّلاً للرب، وهذا أحد الطرق لإثبات عباديّة الطهارات الثلاثة، فإنا ذكرنا في مبحث الألفاظ أنّ لعباديّة الطهارات الثلاث طرقاً، منها: أن يأتي بأحد الأُمور من الوضوء والغسل والتيمم وصولاً إلى مقصد المولى وهو الصلاة، إذ الصلاة مشروطة بالطهور ولا تتحقق إلاّ بإتيان إحدى الطهارات، فإتيانها بهذا القصد يكفي في عباديّتها وإن لم يكن لها أمر، وعليه فلو أتى بالعمل المردّد بين الوجوب وغير الاستحباب باحتمال أن يكون واجباً فمعنى ذلك أنّ العمل عمل تخضّعي وتذلّلي.

الأمر الثاني: أنّ القول بأنّ في موارد العلم بالأمر يكون التأثّر بالأمر بخلاف ما إذا كان الأمر احتمالياً فإن الانبعاث انبعاث من الاحتمال لا من الأمر، غير صحيح، إذ كما أنّ العلم والقطع له مرآتية فكذلك الاحتمال أو الظن له المرآتية والاحتمال، وبعبارة أُخرى: كما أنّ العلم أو القطع ليس في قبال الأمر، كذلك الاحتمال ليس في قبال الأمر، بل كما أنّ العلم أو القطع من شرائط التحرك فكذلك الاحتمال، فإنّه ما لم يكن للأمر انعكاس نفسي فهو غير قابل للتأثير في النفس، وأوضح أنحاء الانعكاس هو العلم، وأقلّ منه العلم الإجمالي والاحتمال والظن، فإنّه لاريب في أنّ الظن والاحتمال فيه كاشفية إلاّ أنّ كاشفيته أضعف من كاشفية العلم، وليس العلم إلاّ تجمّع الاحتمالات في محور واحد، فالتحريك والانبعاث في صورة الظن أو الاحتمال تحريك وانبعاث من الأمر إلاّ أنّه محتمل.

الأمر الثالث: أنّه ما ذُكر من أنّه إذا شكّ في الطولية فمقتضى الاصل هو الاحتياط محلّ تأمل، إذ نحن ذكرنا في مبحث التعبّدي والتوصّلي بأنّه إما أنّ المتعلّق قابل لأَن يتقيّد بالتعبّدية بالأمر الأول، وعليه فهو قابل للاطلاق والتقييد اللحاظي، فإذا شككنا في أنّه تعبّدي أو توصّلي فإنّه يمكن التمسك بالإطلاق اللفظي، وإن قلنا

بمقالة المحقق النائيني من أنّ التعبّدية غير قابلة للتقييد إلاّ بمتمّم الجعل، والجعل الأوّل مطلق بالاطلاق الذاتي، وبتعبيره: الجعل الأوّل مهمل بالنسبة إلى التعبدية، فنحن قلنا هناك بأنّه يمكن التمسك بالإطلاق الذاتي الذي هو غير قابل للتقييد بالتقييد المباشر فيما إذا لم يقيّده المولى بالتقييد المنفصل، أي أنّ الإطلاق الذاتي كالاطلاق اللحاظي أصل لفظي معتمد عليه فيما إذا لم نحصل على المقيّد، وعليه فعلى كلا المسلكين عند الشك في القيد الزائد نتمسّك بالإطلاق.

الأمر الرابع: أنّ إدخال ما نحن فيه في دوران الأمر بين التعيين والتخيير مبتن على أن يكون المقام من قبيل العام والخاص، والحال أنّه ذُكر ـ كما في فوائد الأُصول ـ أنّه لو كان هذا المطلب ثابتاً فلابدّ وأن يكون بسبب متمّم الجعل الذي هو مفيد فائدة الجزئية أو الشرطية وعليه فهذا قيد زائد، والمقام أشبه شيء بمبحث المطلق والمشروط والأقل والأكثر الارتباطيّين لا بدوران الأمر بين التعيين والتخيير والعام والخاص، نعم في العام والخاص نحن أيضاً نقول بدوران الأمر بين التعيين والتخيير، أي أنّه إذا دار الأمر بين العام والخاص فمقتضى القاعدة هو الاشتغال، وتفصيل ذلك موكول إلى محلّه.

الوجه الثالث: من الوجوه المستدل بها على عدم جواز الاحتياط أو ما يمكن أن يستدلّ به هو رواية أبي حمزة، والرواية صحيحة سنداً، فعن عليّ بن الحسين (عليهما السلام) أنّه قال: (لا حسب لقرشي ولا عربي إلاّ بتواضع، ولا كرم إلاّ بتقوى، ولا عمل إلاّ بنية، ولا عبادة إلاّ بتفقّه)[1] ومحل الاستشهاد قوله (عليه السلام): (ولاعبادة إلاّ بالتفقّه)، والاستدلال بها متوقّف على مقدّمات ثلاثة:

---

(١) وسائل الشيعة ١/ ٤٧ .

المقدّمة الأُولى: أنّ المراد من الفقه في هذه الرواية هو العلم بالأحكام الشرعية سواء كان عن اجتهاد أو تقليد، كما أنّ هذا هو المراد من الروايات الواردة في التجارة، ومنها: قول الصادق (عليه السلام): (من أراد التجارة فليتفقّه في دينه ليعلم بذلك ما يحلّ له من ما يحرم عليه...)[1]، و(الفقه ثم المتجر)[2].

المقدّمة الثانية: أنّه إذا نُفيت طبيعة إلاّ عند وجود شيء فهذا ظاهر في أنّ ذلك الشيء إما جزء أو شرط، وإن نُفيت طبيعة عند وجود شيء فهذا ظاهر في مانعيّة ذلك الشيء، فمثلاً لو قال: لا صلاة إلاّ بفاتحة الكتاب، أو: لا صلاة إلاّ بطهور، فمعناه أنّ الطبيعة منتفية إلاّ مع فاتحة الكتاب أو مع الطهور، ومرجع ذلك إلى الجزئية أو الشرطية، وأما إذا قال: لا صلاة لمن يستصحب أجزاء ما لا يُؤكل لحمه فمعناه المانعية، وفي المقام قال (عليه السلام): (لا عبادة إلاّ بالتفقه) وهذا ظاهر في أنّ التفقّه شرط في العبادة.

المقدمة الثالثة: أنّ التفقه المذكور في الرواية ليس المراد منه مطلق التفقه سواء كان مربوطاً بالعبادة أم لم يكن، بل المراد التفقه في تلك العبادة، بمعنى أنّه لابدّ من معرفة حكم تلك العبادة، وعليه فالرواية تدلّ على عدم جواز الاحتياط في العبادات.

ويمكن المناقشة في الاستدلال بالرواية، وفي مقدّماته الثلاث:

أمّا المقدّمة الأُولى: فالفقه وإن استُعمل في الروايات بمعنى تعلّم الأحكام إلاّ أنّ ما هو أكثر استعمالاً في الروايات هو الفقه بمعنى البصيرة في الدين، وشبيه هذه الرواية ما في الكافي: (قال: سمعت أبا عبدالله (عليه السلام) يقول: لا يقبل الله عملاً إلاّ

(١) وسائل الشيعة ١٧/ ٣٨٢ .

(٢) تقدَّم تخريجه .

بمعرفة)[١]، ومثل قول الصادق (عليه السلام) عن أبيه (عليه السلام) أنّه قال: (إذا عرفت الحق فاعمل ما شئت من خير يُقبل منك)[٢] وهذه الروايات تدلّنا على أنّ المراد بالفقه هنا هو المعرفة بقرينة سائر الروايات، ومثل هذا التعبير ما نقله عليّ (عليه السلام) عن رسول الله (صلى الله عليه وآله) أنّه قال: (ولا عبادة إلاّ بيقين)[٣]، وعليه فالمراد نفي الكمال إلاّ الشرطية، أو لا أقل من الإجمال، وهو كاف في عدم إمكان الاستدلال.

وأمّا المقدّمة الثانية: فعلى فرض التسليم بالمقدمة الأُولى ـ وهي أنّ الكبرى المذكورة من أنّه كلّما نُفيت طبيعة إلاّ عند وجود شيء فإنّه دليل على الجزئية أو الشرطية ـ إلاّ أنّ هذا فيما إذا كان للشيء موضوعية لا طريقية، فإنّه إن كان للشيء طريقية فيأتي احتمال آخر، فإنّه إن قيل: لا حج إلاّ بمرشد، فليس معناه إنّ وجود المرشد جزء من شروط الحج، بل معناه أنّ الحج بما أنّه ذو أعمال كثيرة وترتيب خاص فهو مما لا يتحقق بلا إخلال عادة إلاّ مع وجود المرشد، والعبادة بما أنّ لها أجزاء وشرائط وموانع فهي ممّا لا تصدر صحيحة إلاّ مع التفقه، فبما أنّ في المقام هذا الاحتمال ـ أي احتمال الطريقية ـ فلا يمكن الاستدلال ولا تتم المقدّمة الثانية، وهذا الاحتمال مؤيَّد بروايات، منها ما في جامع الاحاديث، عن الصادق (عليه السلام) قال: قال رسول الله (صلى الله عليه وآله): (من عمل على غير علم كان ما يفسد أكثر مما يصلح)[٤]. وفي الكافي، عن طلحة بن زيد، ـ ولو أنّه لم يتم سند هذه الرواية، فقد نقل هذه الرواية في المحاسن

---

(١) الكافي ١/ ٣٥ .

(٢) وسائل الشيعة ١/ ١١٦ .

(٣) مستدرك الوسائل ١/ ٩٠ .

(٤) جامع الأحاديث ١/ ١٠١ .

بطريق صحيح عن طلحة بن زيد قال: سمعت أبا عبدالله (عليه السلام)يقول: (العامل على غير بصيرة كالسائر على غير الطريق، لايزيده سرعة السير إلاّ بعداً)[1] والغرض أنّه لا يمكن قياس المقام بقوله (عليه السلام): (لا صلاة إلاّ بفاتحة الكتاب)[2] وأشباهه فإنّه يُستفاد من هذه العبارة الجزئية أو الشرطية في الصلاة ولا يتصوّر غير ذلك، وهذا بخلاف المقام فإنّ في المقام احتمالاً آخر، ولا يمكن حمله على الجزئية أو الشرطية.

وأما المقدّمة الثالثه: فيمكن المناقشة فيها بأنّ المذكور في الرواية: (لا عبادة إلاّ بتفقه)، ومعنى ذلك ليس هو العلم والإحاطة بجميع الخصوصيات كما أنّه: لا إحتياط إلاّ بتفقه، لا أنّ الاحتياط هو إتيان الشيء بالاحتمال وجرياً على وفق الاحتمال، والاحتياط إنّما يكون احتياطاً فيما إذا لم يكن في قبال هذا الاحتمال احتمال آخر مضادّ له، فإنه إذا احتمل الوجوب يصحّ الاحتياط فيما إذا لم يكن هناك احتمال آخر مضاد له وهو الحرمة، وأمّا إذا فسّرنا هذه الجملة بأنّه يجب العلم بجميع خصوصيات كل جزء جزء، فهذا مما لا يتحقق ولا يحصل لأغلب المسلمين.

فظهر أنّ الاستدلال بهذه الرواية لبطلان عبادة تارك الاجتهاد والتقليد غير تام.

الوجه الرابع: من الوجوه التي يمكن أن يستدل بها، وقلّما تعرّضوا له هو الاستدلال بمعتبرة أبي أيوب الخزاز، عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال: قلت له: كم يجزي في رؤية الهلال؟ فقال: إنّ شهر رمضان فريضة من فرائض الله فلا تؤدّوا

---

(١) الكافي ١/ ٣٤ .

(٢) مستدرك الوسائل ٤/ ١٥٨ .

بالتظنّي، وليس رؤية الهلال أن يقوم عدّة فيقول واحد: قد رأيته، ويقول الآخرون: لم نره، إذا رآه واحد رآه مائة، وإذا رآه مائة رآه ألف، ولا يجزي في رؤية الهلال إذا لم يكن في السماء علة أقلّ من شهادة خمسين، وإذا كانت في السماء علة قبلت شهادة رجلين يدخلان ويخرجان من مصر)[1].

بتقريب أنّ الجملة الأُولى في قوّة الصغرى والكبرى، والصغرى هي أنّ صوم شهر رمضان من فرائض الله، والكبرى هي أنّ فرائض الله لا تؤدّى بالتظنّي، والرواية واردة في يوم يُشكّ بأنّه من شعبان أو من رمضان، فقال الإمام (عليه السلام): لا يمكن إتيان صوم شهر رمضان بالأمارات الظنية غير المعتبرة، لأنّه من فرائض الله، وعليه فجميع فرائض الله لا تؤدّى بالمظنّة والاحتمال، أي أنّه لابدّ وأن يُعلم بأنّ ما يأتي به هو مأمور به، ومجرد احتمال أنّه مأمور به لايسوّغ الإتيان به، فالرواية وإن كانت واردة في خصوص شهر رمضان إلاّ أنّه بمقتضى الكبرى يعمّم الحكم في جميع فرائض الله.

وقد طُرحت هذه المسالة في الكتب الفقهية وهي أنّه هل يجوز إتيان صوم يوم الشك مردّداً بين كونه من شعبان أو من رمضان أو لا؟

فذهب جمعٌ إلى عدم الجواز وبعض إلى الجواز بعد التسليم بأنّه لا يجوز الإتيان بالصوم بعنوان أنّه من شهر رمضان، والمختار هو الجواز، وتدلّ الرواية على عدم جواز الإتيان به بعنوان شهر رمضان، ومجرّد احتمال أنّه من رمضان غير كاف في الإتيان بالصوم بعنوان أنّه من شهر رمضان.

---

(١) وسائل الشيعة ١٠/ ٢٨٩ .

وهناك روايات اُخرى لعلّها توضّح وتشرح هذه الرواية، منها: صحيحة محمّد بن مسلم عن أبي جعفر (عليه السلام) قال: (إذا رأيتم الهلال فصوموا، وإذا رأيتموه فأفطروا، وليس بالرأي ولا بالتظني ولكن بالرؤية ...)[1]. ومنها معتبرة اسحاق بن عمار، عن أبي عبدالله (عليه السلام) أنّه قال: في كتاب علي (عليه السلام) صم لرؤيته وافطر لرؤيته، واياك والشك والظن)[2] الى غير ذلك من الروايات الكثيرة، وهذه الروايات ليس فيها كبرىً كلية بل هي شارحة لقوله (عليه السلام): (فلا تؤدّوه بالتظني).

ويمكن الجواب: بأنّ (فرائض الله) فيه احتمالان:

الاحتمال الأوّل: أن يكون المراد خصوص ما فرضه الله في كتابه.

الاحتمال الثاني: جميع الواجبات الإلهية ممّا فرضه الله أو فرضه النبي (صلى الله عليه وآله)، والظاهر أنّ المراد من فرائض الله ما يكون بجعل وتقدير من الله تعالى لا مطلق الواجبات، ولذا نرى بأنّه ورد في روايات كثيرة في الركعتين الأوليين، منها: صحيحة زرارة، عن أبي جعفر (عليه السلام) أنّه قال: (كان الذي فرض الله عزّ وجل على العباد عشر ركعات وفيهن القراءة وليس فيهن وهمٌ، يعني: سهو، فزاد رسول الله (صلى الله عليه وآله) سبعاً وفيهن السهو، وليس فيهن القراءة)[3] وما في الفقيه من زيادة: (فمن شك في الأولين أعاد حتى يحفظ ويكون على يقين، ومن شك في الاخيرتين عمل بالوهم)[4] لعله من الصدوق شرحاً للرواية، والغرض أنّه بقرينة سائر

(١) وسائل الشيعة ١٠/ ٢٨٩ ـ ٢٩٠ .

(٢) المصدر نفسه ص ٢٥٥ .

(٣) من لا يحضره الفقيه ١/ ٢٠١ .

(٤) المصدر نفسه ص ٢٠١ ـ ٢٠٢ .

الروايات، فإنّه من القويّ جداً أن يكون المراد خصوص مافرضه الله، إذ نحن نـرى في الروايات التي أشرنا إليها عُلّل بهذا التعليل، فـبما أنّ الأوليـين مـن فـرائض الله لـيس فيهن وهم، أي: سهو، والقول بعدم جواز الاحتيـاط في خصـوص فـرائض الله التـي فرضها على عباده مما لا وجه لـه، إذ لم يقـل أحـد بالتفصـيل بـين الواجبـات، مـع أنّ الالتزام بأنّ الاحتياط في الركعتين الأُوليين لا يمكن بأيّ نحو حتى بتكـرار الصـلاة، التزام بلا وجه، وذلك لأنّ المنساق من هذه الروايات عدم جواز الوهم فيهن لا عـدم جواز الاحتياط، والعمدة أنّ قوله (عليه السلام): (فلا تؤدّه بالتظني) التـي تتحـدث عن إتيان الصوم بنية أنّه من رمضان في يوم الشك، ومرجع ذلك الى التشـريع، فإنّه إن أتى به بعنوان شهر رمضان الذي من المفروض أنّه لايدري بتوجه الأمر إليه فما يأتي به بعنوان المأمور به أمر فرضه هو وليس أمر من المولى، ومثل هذا الأمر والانبعاث منه لا يكون مصحّحاً للعبودية، بل ينطبق عليه عنوان التشريع المحرّم، مضافاً إلى أنّه مضـرّ بقصد القربة، فعليه لا ربط له بالمقام، ومرجع ذلك إلى أنّ مطلق الموارد التي ليس لهـا قطع بالأمر لا يجوز إتيان العمل بعنوان المأمور به، وإن كان معنى قوله (عليه السلام): (فلا تؤدّه بالتظني) النهي عن الصوم في يوم الشك مردّداً بين أنّه مـن رمضـان أو مـن شعبان ومجرد الاحتمال لا يسوّغ الإتيان به مردّداً بين شعبان ورمضان، ولذا ذهب جمع من الأكابر في خصوص يوم الشك إلى عدم صحّة الصوم إن صام مردّداً ورجـاءً وإن كان مقتضى القاعدة هو جواز الاحتياط، إلاّ أنّهـم قـالوا بأنّـا نسـتفيد مِـن عـدد مِـن الروايات، منها: هذه الرواية، عدم جواز الإتيان برجاء أنّه من شهر رمضان، وهذا ما ذُكر في مستند العروة وعُلّل بأنّه من المستبعد أن تكون الروايات ناظرة إلى إتيان صـوم يوم الشك بعنوان أنّه من شهر رمضان، إذ شأن رواة هذه الروايات مثل زرارة، ومحمّد بن مسلم، وهشام بن سالم، أجلّ من أن يسألوا عن جواز التشريع وأنّه يجوز صوم يوم

الشك بعنوان أنّه من رمضان، وكذا ذكر بأنّ ما هـو المتعـارف بـين النـاس هـو إتيـان الصوم في يوم الشك برجاء أنّه من رمضان، فالنواهي كلّها ناظرة إلى النهي عن الإتيان برجاء أنّه من شهر رمضان، فعليه لا يختص الحكم بشهر رمضان بل لابدّ مـن تعمـيم الحكم.

إلاّ أنّ الظاهر أنّ المنهي في الروايـات ـ ولا أقـل في هـذه الروايـة ـ عبـارة عـمّا استغرب واستبعد من صوم يوم الشك بعنوان أنّه من شهر رمضان، والوجه فيه أنّ ما كان معنوناً بين العامة وكان جمع منهم يقول بالجواز أو الوجوب هو خصـوص إتيـان صوم يوم الشك بعنوان أنّه من شهر رمضان، بل قال بعضهم بأنّه لو صام يوم الشـك ولم يكن له الجزم في النية فصـومه باطـل، وأمّـا إذا كـان مـع الجـزم في النيـة فصـومه صحيح، وهذا ما نقله ابن قُدامة في المغني عن ابن حنبل، وملاحظة المسألة خارجاً عن الإطار والجو الذي كانت معنونة به ربما يوجب اسـتغراب واسـتبعاد أنّ مـراد الـرواة كان صوم يوم الشك بعنوان أنّه من رمضان، نعم بعد وضوح المباني في هذه الأعصـار يُستغرب أن تكون هذه المسألة مورد السؤال، فالرواية ناظرة إلى إتيان صوم يوم الشك بعنوان أنّه من شهر رمضان، والشواهد الفقهية من كتب العامة كثيرة ومن باب المثـال نذكر ونشير الى بعضها:

منها: ما في بداية المجتهد لابن رشد: (وأمّا يوم الشك فإنّ جمهـور العلـماء عـلى النهي عن صيام يوم الشك على أنّه مـن رمضـان، لظـواهر الأحاديـث التـي يوجـب مفهومها تعلّق الصوم بالرؤية، أو بإكمال العدّ إلاّ ما حكيناه عن ابن عمر)[1].

(١) بداية المجتهد ١ / ٢٤٨ ـ ٢٤٩ .

ومنها: ما في المغني، حيث قال: (ولا يجزئه في يوم الشك إذا أصبح صائماً وإن كان من رمضان إلاّ بعزيمة من الليل أنّه من رمضان، وبهذا قال مالك والشافعي)[١] فمورد كلام العامة هو إتيان صوم يوم الشك بنيّة أنّه من رمضان، والسؤال في خصوص هذه الرواية هو عن ثبوت الهلال وأنّه بأيّ شيء يثبت، إذ عند العامة يثبت الهلال بشهادة واحد، والإمام (عليه السلام) بصدد بيان أنّ شهر رمضان يحتاج إلى مُثبت شرعي حتى يمكن للشخص اتيان الصوم بنية شهر رمضان، ولا يمكن إثباته بالتظنّي وبشهادة رجل واحد، فيُستفاد من هذه الرواية عدم جواز إتيان ما فرضه الله إلاّ بعد ثبوته، ولايمكن الإعتماد على التظنّي وإتيانه بقصد الأمر، وهذا هو المستفاد من سائر الروايات وتفصيل الكلام موكول إلى محلّه.

الوجه الخامس: من الوجوه التي استدل بها على عدم جواز الاحتياط في خصوص ما إذا كان الاحتياط بالتكرار هو أنّه لعب وعبث ولغو، وقالوا بأنّه إذا كان هذا لعباً بأمر المولى فهذا مناف للحكم بالصحة، فمن باب التقريب لو طلب المولى شيئاً إلاّ أنّه لم يكن كلامه واضحاً ولم يُعرف مراده بعينه وأمكنه المراجعة إلى المولى أو من كان قريباً منه والاستفسار منه إلاّ أنّه لم يفعل ذلك بل أتى بعدة أشياء مما يحتمل أنّ المولى طلبها، فإنّ هذا يعدّ استهزاءً ولعباً بأمر المولى ولا يُعدّ طاعةً لأمره، نظير ما إذا كان له ألبسة متعددة ويعلم بطهارة أحدها ويمكنه تمييز الطاهر بسؤاله من زوجته أو خادمه إلاّ أنّه لا يفعل ذلك بل يأتي بصلوات متعددة فهذا لعب بأمر المولى ومناف لقصد القربة.

ويمكن الجواب عنه بجوابين:

---

(١) المغني لابن قدامة ٣/ ٢٧ .

الجواب الأوّل: أنّ تكرار العبادة ربما يكون لداع عقلائي لا ينطبق عليه عنوان اللعب واللغو وأشباه ذلك، كما إذا كان وصوله إلى زوجته أو خادمه شاقاً أو كان في السؤال منها أو منه ذلّ، ومثل هذا التكرار لا ينطبق عليه اللعب، وليس مطلق التكرار ينطبق عليه مثل هذا العنوان.

الجواب الثاني: أنّ هذه العناوين المذكورة يختلف بعضها عن بعض، فتارةً يُقال بأنّه لغو وعبث، والعبث ما يكون بنظر العقلاء بلا مبرّر، فإتيان صلاة لغواً لا يضرّ بإتيان ما أتى به صحيحاً، ومجرّد هذا ليس لعباً واستهزاءً، ولم يخالف مرتكب اللغو إلاّ قانون انتخاب الأسهل، وتارة يقال بأنّه لعب واستهزاء، نعم إذا انطبق عليه عنوان اللعب والاستهزاء فالظاهر أنّه مبطل، لأنّه لايتمشّى معه قصد القربة، وقال السيد الخوئي: (لأنّ الواجب من الامتثال إنّما يتحقق بواحدة من تلك الصلوات وهي الصلاة الواقعة إلى القبلة في الثوب والمسجد الطاهرين وهي صلاة صحيحة لا لعب فيها ولا عبث، وإنّما هما في طريق إحراز الامتثال لا أنّهما في نفس الامتثال فالصحيح جواز الاحتياط في العبادات وإن كان مستلزماً للتكرار)[1].

وظهر بما ذكرنا أنّ انطباق عنوان اللعب بأمر المولى موجب لبطلان العمل وإن كان في طريق إحراز الامتثال، وشبيه هذه العبارة ما في المستمسك من أنّ العبث في كيفية الإطاعة لا في أصل الإطاعة، والغرض أنّه لو كان المراد بالعبث العبث بأمر المولى فهو يشمل الجميع، ويمنع من انطباق عنوان العبودية بالنسبة إلى الجميع، وإن كان مرادهم من العبث اللغوية فمجرّد إتيان لغو لا يوجب بطلان ما ليس بلغو.

---

(١) التنقيح للسيد الخوئي ١/ ٧٥ .

وقد ذُكرت براهين أُخرى لعدم جواز الاحتياط كفقدان قصد الوجه وقصد التمييز، إلاّ أنّ ما ذهب إليه المتكلمون من اعتبار قصد الوجه قد ذُكر في الأُصول وأُجيب عنه.

وبهذا ينتهي الكلام في الاجتهاد والتقليد والاحتياط وبه تنتهي هذه الدورة من بحث الأُصول.

والحمد لله رب العالمين وصلى الله على سيّدنا محمد وآله أجمعين، ولعنة الله على أعدائهم من الأولين والآخرين.